

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. БуENOVA, прот. С. Булгакова, Р. Валтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Иеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандера, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Л. Козловскаго (†), (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотенновой, В. Расторгуева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Серержникова, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трувецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна), Авеата Августина Якувизіака (Франція).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 37-го номера: долл. 0,60.

Подписная пѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 38.

МАЙ 1933

№ 38.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. Н. Бердяевъ. — Человѣкъ и машина (Проблема социологии и метафизики техники)	3
2. К. Серержниковъ. — Къ проблематикѣ религіозно-историческаго конфликта	38
3. И. Смоличъ. — Предсоборное присутствіе 1906 года	65
4. В. Расторгуевъ. — О трагическомъ нечувствіи (по поводу статьи Б. Вышеславцева)	76
Б. Вышеславцевъ. — О нечувствіи и непониманіи трагизма (отвѣтъ В. Расторгуеву)	82
5. Д. Раичевъ. — Письмо въ редакцію изъ Румыніи	84
6. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Martin Buber; М. Л.-Б. — Св. Г. Флоровскій. Византійскіе отцы V-VIII в. ..	87
Приложеніе: М. Курдюмовъ. — ЦЕРКОВЬ И НОВАЯ РОССІЯ	

ЧЕЛОВѢКЪ И МАШИНА

(Проблема соціологіи и метафізики техники).

I.

Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что вопросъ о техникѣ сталъ вопросомъ о судьбѣ человѣка и судьбѣ культуры. Въ вѣкъ мало-вѣрія, въ вѣкъ ослабленія не только старой религіозной вѣры, но и гуманистической вѣры XIX вѣка единственной сильной вѣрой современнаго цивилизованнаго человѣка остается вѣра въ технику, въ ея мощь и ея безконечное развитіе. Техника есть послѣдняя любовь человѣка, и онъ готовъ измѣнить свой образъ подѣ вліяніемъ предмета своей любви. И все, что происходитъ съ міромъ, питаетъ эту новую вѣру человѣка. Человѣкъ жаждалъ чуда для вѣры, и ему казалось, что чудеса прекратились. И вотъ техника производитъ настоящія чудеса. Проблема техники очень тревожна для христіанскаго сознанія и она не была еще христіанами осмыслена. Два отношенія существуютъ у христіанъ къ техникѣ и оба недостаточны. Большинство считаетъ технику религіозно нейтральной и безразличной. Техника есть дѣло инженеровъ. Она даетъ усовершенствованія жизни, которыми пользуются и христіа-

не. Техника умножаетъ блага жизни. Но эта спеціальная область, не затрагивающая никакъ сознанія и совѣсти христіанина, не ставитъ никакой духовной проблемы. Христіанское же меньшинство переживаетъ технику апокалиптически, испытываетъ ужасъ передъ ея возрастающей мощью надъ человѣческой жизнью, готова видѣть въ ней торжество духа антихриста, звѣря выходящаго изъ бездны. Злоупотребленіе апокалипсисомъ особенно свойственно русскимъ православнымъ. Все, что не нравится, все, что разрушаетъ привычное, легко объявляется торжествомъ антихриста и приближеніемъ конца міра. Это есть лѣнивое рѣшеніе вопроса. Въ основаніи его лежитъ аффектъ страха. Впрочемъ первое рѣшеніе въ смыслѣ нейтральности тоже лѣнивое, оно просто не видитъ проблемы.

Технику можно понимать въ болѣе широко и въ болѣе узкомъ смыслѣ. *Τέχνη* значитъ и индустрія и искусство. *Τεχνάξια* значитъ фабриковать, создавать съ искусствомъ. Мы говоримъ не только о техникѣ экономической, промышленной, военной, техникѣ связанной съ передвиженіемъ и комфортомъ жизни, но и о техникѣ мышленія, стихосложенія, живописи, танца, права, даже о техникѣ духовной жизни, мистическаго пути. Такъ, напр., Йога есть своеобразная духовная техника. Техника повсюду учитъ достигать наибольшаго результата при наименьшей тратѣ силъ. И такова особенно техника нашего технического, экономического вѣка. Но въ немъ достиженія количества замѣняютъ достиженія качества, свойственныя технику-мастеру старыхъ культуръ. Шпенглеръ въ своей новой небольшой книгѣ «*Der Mensch und die Technik*» опредѣляетъ технику, какъ борьбу, а не орудіе. Но, безспорно, техника всегда есть средство, орудіе, а не цѣль. Не можетъ быть техни-

ческих цѣлей жизни, могутъ быть лишь техническія средства, цѣли же жизни всегда лежатъ въ другой области, въ области духа. Средства жизни очень часто подмѣняютъ цѣли жизни, они могутъ такъ много занимать мѣста въ человѣческой жизни, что цѣли жизни окончательно и даже совсѣмъ исчезаютъ изъ сознанія человѣка. И въ нашу техническую эпоху это происходитъ въ грандіозныхъ размѣрахъ. Конечно, техника для ученаго, дѣлающаго научныя открытія, для инженера, дѣлающаго изобрѣтенія, можетъ стать главнымъ содержаніемъ и цѣлью жизни. Въ этомъ случаѣ техника, какъ познаніе и изобрѣтеніе, получаетъ духовный смыслъ и относится къ жизни духа. Но подмѣна цѣлей жизни техническими средствами можетъ означать умаленіе и угашеніе духа, и такъ это и происходитъ. Техническое орудіе по природѣ своей гетерогенно какъ тому, кто имъ пользуется, такъ и тому, для чего имъ пользуются, гетерогенно человѣку, духу и смыслу. Съ этимъ связана роковая роль господства техники въ человѣческой жизни. Одно изъ опредѣленій человѣка, какъ *homo faber* существо, изготовляющее орудіе, которое такъ распространено въ исторіяхъ цивилизацій, уже свидѣтельствуетъ о подмѣнѣ цѣлей жизни средствами жизни. Человѣкъ, безспорно инженеръ, но онъ изобрѣлъ инженерное искусство для цѣлей, лежащихъ за его предѣлами. Тутъ повторяется то же, что съ матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи Маркса. Безспорно, экономика есть необходимое условіе жизни, безъ экономического базиса невозможна умственная и духовная жизнь человѣка, невозможна никакая идеологія. Но цѣль и смыслъ человѣческой жизни лежитъ совсѣмъ не въ этомъ необходимомъ базисѣ жизни. То, что является наиболѣе сильнымъ по своей безотлагательности и необходимости,

совсѣмъ не является отъ этого наиболѣе цѣннымъ. То же, что стоитъ выше всего въ іерархіи цѣнностей, совсѣмъ не является наиболѣе сильнымъ. Можно было бы сказать, что наиболѣе сильной въ нашемъ мірѣ является грубая матерія, но она же и наименѣе цѣнна, наименѣе же сильнымъ въ нашемъ грѣшномъ мірѣ представляется Богъ, Онъ былъ распятъ міромъ, но Онъ же является верховной цѣнностью (*). Техника обладаетъ такой силой въ нашемъ мірѣ совсѣмъ не потому, что она является верховной цѣнностью.

Мы стоимъ передъ основнымъ парадоксомъ: безъ техники невозможна культура, съ нею связано самое возникновеніе культуры, и окончательная побѣда техники въ культурѣ, вступленіе въ техническую эпоху влечетъ культуру къ гибели. Въ культурѣ всегда есть два элемента — элементъ техническій и элементъ природно-органический. И окончательная побѣда элемента технического надъ элементомъ природно-органическимъ означаетъ перерожденіе культуры во что-то иное, на культуру уже не похожее. Романтизмъ есть реакція природно-органическаго элемента культуры противъ техническаго ея элемента. Поскольку романтизмъ возстаетъ противъ классическаго сознанія, онъ возстаетъ противъ преобладанія технической формы надъ природой. Возвратъ къ природѣ есть вѣчный мотивъ въ исторіи культуры, въ немъ чувствуется страхъ гибели культуры отъ власти техники, гибели цѣлостной человѣческой природы. Стремленіе къ цѣлостности, къ органичности есть также характерная черта романтизма. Жажда возврата къ природѣ есть воспоминаніе объ утраченномъ раѣ, жажда возврата въ него. И всегда доступъ человѣка въ рай оказывается загражденнымъ. Фран-

*) О томъ, что высшія цѣнности являются наименѣе сильными, хорошо говоритъ Н. Гартманъ въ своей «Ethik».

цузскіе томисты любятъ дѣлать различіе между *agir* (*πραχτόν*) и *faire* (*ποιητόν*) (*). Это старое схоластическое различіе. *Agir* значить свободное упражненіе человѣческихъ силъ, *faire* же значить созданіе продуктовъ, фабрикованіе. Въ первомъ случаѣ центръ тяжести лежитъ въ человѣкѣ, въ творящемъ, во второмъ же случаѣ въ продуктѣ. Техническая эпоха требуетъ отъ человѣка факіаціи продуктовъ и при томъ въ наибольшемъ количествѣ при наименьшей затратѣ силъ. Человѣкъ дѣлается орудіемъ производства продуктовъ. Вещь ставится выше человѣка.

Можно установить три стадіи въ исторіи человечества — природно-органическую, культурную въ собственномъ смыслѣ и технически-машинную. Этому соотвѣтствуетъ различное отношеніе духа къ природѣ — погруженность духа въ природу; выдѣленіе духа изъ природы и образованіе особой сферы духовности; активное овладѣніе духомъ природы, господство надъ ней. Стадіи эти, конечно, нельзя понимать исключительно какъ хронологическую послѣдовательность, это прежде всего разные типы. И человѣкъ культуры все еще жилъ въ природномъ мірѣ, который не былъ сотворенъ человѣкомъ, который представлялся сотвореннымъ Богомъ. Онъ былъ связанъ съ землей, съ растеніями и животными. Огромную роль играла теллурическая мистика, мистика земли. Извѣстно, какое больше значеніе имѣли растительные и животные религіозные культы. Преображенные элементы этихъ культовъ вошли и въ христіанство. Согласно христіанскимъ вѣрованіямъ, человѣкъ изъ земли вышелъ и въ землю долженъ вернуться. Культура въ періодѣ своего цвѣтенія была еще окру-

*) См. напр. книгу Маритена «*Art et scolastique*».

жена природой, любила сады и животныхъ. Цвѣты, тѣнистые парки и газоны, рѣчки и озера, породистыя собаки и лошади, птицы входятъ въ культуру. Люди культуры, какъ ни далеко они ушли отъ природной жизни, смотрѣли еще на небо, на звѣзды, на бѣгушія облака. Созерцаніе красотъ природы есть даже по преимуществу продуктъ культуры. Культуру, государство, быть любилъ понимать органически, по аналогіи съ живыми организмами. Процвѣтаніе культуръ и государствъ представлялось какъ бы растительно-животнымъ процессомъ. Культура полна была символами, въ ней было отображеніе неба въ земныхъ формахъ, даны были знаки иного міра въ этомъ мірѣ. Техника же чужда символики, она реалистична, она ничего не отображаетъ, она создаетъ новую дѣйствительность, въ ней все присутствуетъ тутъ. Она отрываетъ человѣка и отъ природы и отъ міровъ иныхъ.

Основнымъ для нашей темы является различіе между организмомъ и организаціей. Организмъ рождается изъ природной космической жизни и онъ самъ рождаетъ. Признакъ рожденія есть признакъ организма. Организація же совсѣмъ не рождается и рождаетъ. Она создается активностью человѣка, она творится, хотя творчество это и не есть высшая форма творчества. Организмъ не есть агрегатъ, онъ не составляется изъ частей, онъ цѣлостенъ и цѣлостнымъ рождается, въ немъ цѣлое предшествуетъ частямъ и присутствуетъ въ каждой части (*). Организмъ растетъ, развивается. Механизмъ, созданный организаціоннымъ процессомъ, составляется изъ частей, онъ не можетъ расти и развиваться, въ немъ цѣлое не присутствуетъ въ частяхъ и не предшествуетъ частямъ. Въ организмѣ есть цѣ-

*) См. Driesch, «La philosophie de l'organisme».

лесообразность, имманентно ему присущая, она вкладывается въ него Творцомъ или природой, она опредѣляется господствомъ цѣлаго надъ частями. Въ организаціи есть цѣлесообразность совѣстѣмъ другого рода, она вкладывается въ нее организаторомъ извнѣ. Механизмъ составляется съ подчиненіемъ его опредѣленной цѣли, но онъ не рождается съ присущей ему цѣлью. Часы дѣйствуютъ очень цѣлесообразно, но эта цѣлесообразность не въ нихъ, а въ создавшемъ и заведшемъ ихъ человѣкѣ. Организованный механизмъ въ своей цѣлесообразности зависитъ отъ организатора. Но въ немъ есть инерція, которая можетъ дѣйствовать на организатора и даже поработать его себѣ. Въ исторіи были организованныя тѣла, подобныя жизни организмовъ. Такъ патріархальный строй, натуральное хозяйство представлялись органическими и даже вѣчными въ этой своей органичности. Органическій строй обычно представлялся созданнымъ не человѣкомъ, а или самой природой или Творцомъ міра. Долгое время была вѣра въ существованіе вѣчнаго объективнаго порядка природы, съ которымъ должна быть согласована и которому должна быть подчинена жизнь человѣка. Природному придавался какъ бы нормативный характеръ. Согласно съ природой представлялось и добрымъ и справедливымъ. Для древняго грека и для средневѣковаго человѣка существовалъ неизмѣнный космосъ, іерархическая система, вѣчный *ordo*. Такой порядокъ существовалъ и для Аристотеля и для св. Ѳомы Аквината. Земля и небо составляли неизмѣнную іерархическую систему. Самое пониманіе неизмѣннаго порядка природы было связано съ объективнымъ теологическимъ принципомъ. И вотъ техника въ той ея формѣ, которая торжествуетъ съ конца XVIII в., разрушаетъ эту вѣру въ вѣчный порядокъ

природы и разрушаетъ въ гораздо болѣе глубокомъ смыслѣ, чѣмъ это дѣлаетъ эволюціонизмъ. Эволюціонизмъ признаетъ измѣненія, но эти измѣненія происходятъ въ той же ступени природной дѣйствительности. Эволюціонизмъ возникъ главнымъ образомъ изъ наукъ біологическихъ, и потому самое развитіе было понято, какъ процессъ органическій. Но мы не живемъ въ вѣкъ наукъ біологическихъ, мы живемъ въ вѣкъ наукъ физическихъ, въ вѣкъ Эйнштейна, а не въ вѣкъ Дарвина. Науки физическія не такъ благопріятствуютъ органическому пониманію жизни природы, какъ науки біологическія. Біологія сама была механистической во второй половинѣ XIX в., но она благопріятствовала органическому пониманію въ другихъ областяхъ, напр. въ соціологіи. Натурализмъ, какъ онъ сложился во второй половинѣ прошлаго вѣка, признавалъ развитіе въ природѣ, но это развитіе происходило въ вѣчномъ порядкѣ природы. Поэтому онъ особенно дорожилъ принципомъ законмѣрности процессовъ природы, которымъ гораздо меньше дорожитъ современная наука. Новая природная дѣйствительность, передъ которой ставить человека современная техника, совсѣмъ не есть продуктъ эволюціи, а есть продуктъ изобрѣтательности и творческой активности самого человека, не процесса органическаго, а процесса организационнаго. Съ этимъ связанъ смыслъ всей технической эпохи. *Господство техники и машины есть прежде всего переходъ отъ органической жизни къ организованной жизни, отъ растительности къ конструктивности.* Съ точки зрѣнія органической жизни техника означаетъ развоплощеніе, разрывъ въ органическихъ тѣлахъ исторіи, разрывъ плоти и духа. Техника раскрываетъ новую ступень дѣйствительности, и эта дѣйствительность есть созданіе человека, резуль-

татъ прорыва духа въ природу и внѣдреніе разума въ стихійные процессы. Техника разрушаетъ старыя тѣла и создаетъ новыя тѣла, совсѣмъ не похожія на тѣла органическія, создаетъ тѣла организованныя.

И вотъ трагедія въ томъ, что твореніе возстаетъ противъ своего творца, болѣе не повинуется ему. Тайна грѣхопаденія—въ возстаніи твари противъ Творца. Она повторяется и во всей исторіи человѣчества. Прометеевскій духъ человѣка не въ силахъ овладѣть созданной имъ техникой, справиться съ раскованными, небывалыми энергіями. Мы это видимъ во всѣхъ процессахъ раціонализаціи въ техническую эпоху, когда человѣкъ замѣняется машиной. Техника замѣняетъ органически-ирраціональное организовано-раціональнымъ. Но она порождаетъ новыя ирраціональныя послѣдствія въ соціальной жизни. Такъ раціонализація промышленности порождаетъ безработицу, величайшее бѣдствіе нашего времени. Трудъ человѣка замѣняется машиной, это есть положительное завоеваніе, которое должно было бы уничтожить рабство и нищету человѣка. Но машина совсѣмъ не повинуется тому, что требуетъ отъ нея человѣкъ, она диктуетъ свои законы. Человѣкъ сказалъ машинѣ: ты мнѣ нужна для облегченія моей жизни, для увеличенія моей силы, машина же отвѣтила человѣку: а ты мнѣ не нуженъ, я безъ тебя все буду дѣлать, ты-же можешь пропадать. Система Тейлора есть крайняя форма раціонализаціи труда, но она превращаетъ человѣка въ усовершенствованную машину. Машина хочетъ, чтобы человѣкъ принялъ ея образъ и подобіе. Но человѣкъ есть образъ и подобіе Бога и не можетъ стать образомъ и подобіемъ машины, не переставъ существовать. Здѣсь мы сталкиваемся съ предѣлами перехода отъ органически-ирраціональнаго къ организовано-рацио-

нальному. Организація, связанная съ техникой, предполагаетъ организующій субъектъ, т. е. организмъ, и онъ самъ не можетъ быть превращенъ въ машину. Но организація имѣетъ тенденцію и самого организатора превратить изъ организма въ машину. Самый духъ, создавшій технику и машину, не можетъ быть технизированъ и машинизированъ безъ остатка, въ немъ всегда останется ирраціональное начало. Но техника хочетъ овладѣть духомъ и рационализировать его, превратить въ автомата, поработить его. И это есть титаническая борьба человѣка и технизируемой имъ природы. Сначала человѣкъ зависѣлъ отъ природы и зависимость эта была растительно-животной. Но вотъ начинается новая зависимость человѣка отъ природы, отъ новой природы, технически-машинная зависимость. Въ этомъ вся мучительность проблемы. Организмъ человѣка, психо-физическій организмъ его сложился въ другомъ мірѣ и приспособленъ былъ къ старой природѣ. Это было приспособленіе растительно-животное. Но человѣкъ совсѣмъ еще не приспособился къ той новой дѣйствительности, которая раскрывается черезъ технику и машину, онъ не знаетъ, въ состояніи ли будетъ дышать въ новой электрической и радіоактивной атмосферѣ, въ новой холодной, металлической дѣйствительности, лишенной животной теплоты. Мы совсѣмъ еще не знаемъ, насколько разрушительна для человѣка та атмосфера, которая создается его собственными техническими открытіями и изобрѣтеніями. Нѣкоторые врачи говорятъ, что эта атмосфера опасна и губительна. И изобрѣтательность человѣка въ орудіяхъ разрушенія очень превышаетъ изобрѣтательность въ техникахъ медицинской, цѣлительной. Легче оказалось изобрѣсти удушливые газы, которыми можно истребить миллионы жизней, чѣмъ способъ леченія рака

или туберкулеза. Организмъ человѣка оказывается беззащитнымъ передъ собственными изобрѣтеніями человѣка. Открытія, связанныя съ органической жизнью, гораздо болѣе трудны, чѣмъ открытія, связанныя съ міромъ неорганическимъ, гдѣ мы вступаемъ въ міръ чудесъ.

II.

Господство техники и машины открываетъ новую ступень дѣйствительности, еще не предусмотрѣнную классификаціей наукъ, дѣйствительность совсѣмъ не тождественную съ дѣйствительностью механической и физико-химической. Эта новая дѣйствительность видна лишь изъ исторіи, изъ цивилизаціи, а не изъ природы. Эта новая дѣйствительность развивается въ космическомъ процессѣ позже всѣхъ ступеней, послѣ сложнаго соціального развитія, на вершинахъ цивилизаціи, хотя въ ней дѣйствуютъ механико-физико-химическія силы. Искусство тоже создавало новую дѣйствительность, не бывшую въ природѣ. Можно говорить о томъ, что герои и образы художественнаго творчества представляютъ собой особаго рода реальность. Донъ-Кихоть, Гамлетъ, Фаустъ, Монна Лиза Леонардо или симфонія Бетховена — новыя реальности, не данныя въ природѣ. Онѣ имѣютъ свое существованіе, свою судьбу. Они дѣйствуютъ на жизнь людей, порождая очень сложные послѣдствія. Люди культуры живутъ среди этихъ реальностей. Но дѣйствительность, раскрывающаяся въ искусствѣ, носитъ характеръ символическій, она отображаетъ идейный міръ. Техника же создаетъ дѣйствительность, лишенную всякой символики, въ ней реальность дана тутъ непосредственно. Это дѣйствуетъ и на искусство, ибо техника пе-

перождаетъ самое искусство. Объ этомъ свидѣтельствуесть кинематографъ, вытѣсняющій все болѣе и болѣе старый театръ. Сила воздѣйствія кинематографа огромна. Но онъ сталъ возможенъ благодаря техническимъ открытіямъ, главнымъ образомъ изумительнымъ открытіямъ въ области свѣта и звука, которыя на людей прежнихъ эпохъ должны были бы произвести впечатлѣніе настоящихъ чудесъ. Кинематографъ овладѣваетъ пространствами, которыми совершенно безсиленъ былъ овладѣть театръ, океанами, пустынями, горами, такъ же какъ овладѣваетъ и временемъ. Черезъ говорящій кинематографъ и T. S. F. актеръ и пѣвецъ обращаются не къ небольшой аудиторіи старыхъ театровъ, въ которыхъ небольшое количество людей соединялось въ опредѣленномъ мѣстѣ, а къ огромнымъ массамъ всего человѣчества, всѣхъ частей свѣта, всѣхъ странъ и народовъ. Это и есть самое сильное орудіе объединенія человѣчества, хотя имъ могутъ пользоваться для самыхъ дурныхъ и вульгарныхъ цѣлей. Кинематографъ свидѣтельствуесть о силѣ реализаціи, присущей современной техники. Тутъ пріоткрывается новая дѣйствительность. Но эта дѣйствительность, связанная съ техникой, радикально мѣняющая отношеніе къ пространству и времени, есть созданіе духа, разума человѣка, воли, вносящей свою цѣлесообразность. Это дѣйствительность сверхфизическая, не духовная и не психическая, а именно сверхфизическая. Есть сфера сверхфизическаго, какъ и сфера сверхпсихическаго.

Техника имѣетъ космогоническое значеніе, черезъ нее создается новый космосъ. Lafitte въ недавно вышедшей книгѣ «Reflexions sur la science des machines» говорить, что на ряду съ неорганическими и органическими тѣлами есть еще тѣла организованныя — царство машинъ, осо-

бое царство. Это есть новая категорія бытія. Машина дѣйствительно не есть ни неорганическое, ни органическое тѣло. Появленіе этихъ новыхъ тѣлъ связано съ различіемъ между органическимъ и организованнымъ. Совершенно ошибочно было бы отнести машину къ неорганическому міру на томъ основаніи, что для ея организаціи пользуются элементами неорганическихъ тѣлъ, взятыхъ изъ механико-физико-химической дѣйствительности. Въ природѣ неорганической машинъ не существуетъ, онѣ существуютъ лишь въ мірѣ соціальному. Эти организованныя тѣла появляются не до человѣка, какъ тѣла неорганическія, а послѣ человѣка и черезъ человѣка. Человѣку удалось вызвать къ жизни, реализовать новую дѣйствительность. Это есть показатель страшной мощи человѣка. Это указываетъ на его творческое и царственное призваніе въ мірѣ. Но также и показатель его слабости, его склонности къ рабству. Машина имѣетъ огромное не только соціологическое, но и космологическое значеніе и она ставитъ съ необычайной остротой проблему судьбы человѣка въ обществѣ и космосѣ. Это есть проблема отношенія человѣка къ природѣ, личности къ обществу, духа къ матеріи, ирраціональнаго къ раціональному. Поразительно, что до сихъ поръ не была создана философія техники и машины, хотя на эту тему написано много книгъ. Для созданія такой философіи уже многое подготовлено, но не сдѣлано самое главное, не осознана машина и техника, какъ проблема духовная, какъ судьба человѣка. Машина разсматривается лишь извнѣ, лишь въ соціальной проэкціи. Но изнутри она есть тема философіи человѣческаго существованія (Existenzphilosophie). Можетъ ли человѣкъ существовать лишь въ старомъ космосѣ, физическомъ и органическомъ, который представлялся вѣчнымъ порядкомъ, или онъ мо-

жетъ существовать и въ новомъ, иномъ, невѣдомомъ еще космосѣ? Христіанство, съ которымъ связана судьба человѣка, поставлено передъ новымъ міромъ и оно еще не осмыслило своего новаго положенія. Отъ этого зависитъ и построеніе философіи техники, ибо вопросъ долженъ быть прежде рѣшенъ въ духовномъ опытѣ, чѣмъ онъ рѣшается въ философскомъ познаніи. Такъ всегда бываетъ, хотя бы философское познаніе этого не замѣчало (*).

Что означаетъ техническая эпоха и появленіе новаго космоса въ судьбѣ человѣка, есть ли это матеріализація и смерть духа и духовности или это можетъ имѣть и иной смыслъ? Разрывъ духа со старой органической жизнью, механизация жизни производитъ впечатлѣніе конца духовности въ мірѣ. Никогда еще не былъ такъ силенъ матеріализмъ. Сращенность духа съ историческими тѣлами, которая уничтожается техникой, представлялась вѣчнымъ порядкомъ и для многихъ духъ исчезаетъ послѣ его отдѣленія отъ плоти. И техническая эпоха дѣйствительно многому несетъ съ собою смерть. Особенно жуткое впечатлѣніе производитъ совѣтское техническое строительство. Но оригинальность его совсѣмъ не въ самой Technikъ, — въ этомъ отношеніи тамъ ничего особеннаго нѣтъ, все-равно Америка ушла гораздо дальше, и ее съ трудомъ можно нагнать. Оригинально въ совѣтской коммунистической Россіи то духовное явленіе, которое обнаруживается въ отношеніи къ техническому строительству. Тутъ дѣйствительно есть что-то необывальное, явленіе новаго духовнаго типа. И это-то и производитъ жуткое впечатлѣніе своей эсхатологіей, обратной эсхатологіи христіанской. Техника и экономика сами по себѣ могутъ быть ней-

*) Опытъ философіи техники представляетъ книга Friedrich Dessauer «Philosophie der Technik».

тральными, но отношеніе духа къ техникѣ и экономикѣ неизбѣжно становится вопросомъ духовнымъ. Иногда представляется, что мы живемъ въ эпоху окончательнаго преобладанія техники надъ мудростью въ древнемъ, благородномъ ^и смыслѣ слова. Технизация духа, технизация разума можетъ легко представиться гибелью духа и разума. Эсхатологія христіанская связываетъ преображеніе міра и земли съ дѣйствіемъ Духа Божія. Эсхатологія техники ждетъ окончательнаго овладѣнія міромъ и землей, окончательнаго господства надъ ними при помощи техническихъ орудій. Поэтому отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ технической эпохи съ христіанской и духовной точки зрѣнія можетъ представиться очень яснымъ и простымъ. Но въ дѣйствительности проблема гораздо сложнѣе. Техника также двойственна по своему значенію, какъ все въ этомъ мірѣ. Техника отрываетъ человѣка отъ земли, она наноситъ ударъ всякой мистикѣ земли, мистикѣ материнскаго начала, которая играла такую роль въ жизни человѣческихъ обществъ. Актуализмъ и титанизмъ техники прямо противоположенъ всякому пассивному, животнорастительному пребыванію въ материнскомъ лонѣ, въ лонѣ матери-земли, Magna Mater, онъ истребляетъ уютъ и тепло органической жизни, приникшей къ землѣ. *Смыслъ технической эпохи прежде всего въ томъ, что она заканчиваетъ теллурическій періодъ въ исторіи человечества, когда человѣкъ опредѣлялся землей не въ физическомъ только, но и въ метафизическомъ смыслѣ слова.* Въ этомъ религіозный смыслъ техники. Техника даетъ человѣку чувство планетарности земли, совсѣмъ иное чувство земли, чѣмъ то, которое было свойственно человѣку въ прежнія эпохи. Совсѣмъ иначе чувствуетъ себя человѣкъ, когда онъ чувствуетъ подъ собой глу-

бину, святость, мистичность земли, и тогда, когда онъ чувствуетъ землю, какъ планету, летящую въ безконечное пространство, среди безконечныхъ міровъ, когда самъ онъ въ силахъ отдѣлиться отъ земли, летать по воздуху, перенестись въ стратосферу. Это измѣненіе сознанія теоретически произошло уже въ началѣ новаго времени, когда система Коперника смѣнила систему Птолемея, когда земля перестала быть центромъ космоса, когда раскрылась безконечность міровъ. Отъ этого пока еще теоретическаго измѣненія испыталъ ужасъ Паскаль, его испугало молчаніе безконечныхъ пространствъ и міровъ. Космосъ, космосъ античности и средневѣковья, космосъ св. Тома Аквината и Данте исчезъ. Тогда человѣкъ нашелъ компенсацію и точку опоры, перенесъ центръ тяжести внутрь человѣка, въ я, въ субъектъ. Идеалистическая философія новаго времени и есть эта компенсація за потерю космоса, въ которомъ человѣкъ занималъ свое іерархическое мѣсто, въ которомъ онъ чувствовалъ себя окруженнымъ высшими силами. Но техника обладаетъ страшной силой реализаціи и она даетъ острое ощущеніе разрушенія древняго космоса съ землей въ центрѣ. Это мѣняетъ, революционизируетъ весь бытъ современнаго человѣка. И результатъ получается противорѣчивый и двойственный въ отношеніи къ человѣку. Человѣкъ испугался, когда раскрылась безконечность пространствъ и міровъ, онъ почувствовалъ себя потеряннымъ и униженнымъ, не центромъ вселенной, а ничтожной, безконечно малой пылинкой. Мошь техники продолжаетъ дѣло раскрытія безконечности пространствъ и міровъ, въ которую брошена земля, но она даетъ человѣку и чувство его собственной моши, возможности овладѣнія безконечнымъ міромъ, въ ней есть титанизмъ человѣка. Человѣкъ впервые дѣлается, наконецъ,

царемъ и господиномъ земли, а, можетъ-быть и міра. Радикально измѣняется отношеніе къ пространству и времени. Прежде человѣкъ принималъ къ матери-землѣ, чтобы не быть раздавленнымъ пространствомъ и временемъ. Теперь онъ начинаетъ овладѣвать пространствомъ и временемъ, онъ не боится отдѣлиться отъ земли, онъ хочетъ улетать, какъ можно дальше, въ пространство. Это, конечно, признакъ возмужалости человѣка, онъ уже какъ будто не нуждается въ заботахъ и охраненіи матери. Это дѣлаетъ борьбу болѣе суровой, — обратная сторона того, что техника дѣлаетъ жизнь болѣе удобной. Всегда есть эти двѣ стороны въ technikѣ — съ одной стороны, она несетъ съ собой удобства, комфортъ жизни и дѣйствуетъ размягчающе, съ другой стороны, она требуетъ большей суровости и безстрашія.

Старая культуры овладѣвали лишь небольшимъ пространствомъ и небольшими массами. Такова была наиболѣе совершенная культура прошлаго: въ древней Греціи, въ Италіи въ эпоху Возрожденія, во Франціи XVII в., въ Германіи начала XIX в. Это есть аристократическій принципъ культуры, принципъ подбора качествъ. Но старая культура безсильна передъ огромными количествами, она не имѣетъ соотвѣтствующихъ методовъ. Техника овладѣваетъ огромными пространствами и огромными массами. Все дѣлается міровымъ, все распространяется на всю человѣческую массу въ эпоху господства техники. Въ этомъ ея соціологическій смыслъ. Принципъ техники демократическій. Техническая эпоха есть эпоха демократіи и социализаціи, въ ней все становится коллективнымъ, въ ней организуются коллективы, которые въ старыхъ культурахъ жили растительной, органической жизнью. Эта растительная жизнь, получившая религіозную санк-

цію, дѣлала ненужной организацію народныхъ массъ въ современномъ смыслѣ слова. Порядокъ и даже очень устойчивый порядокъ могъ держаться безъ организованности въ современномъ смыслѣ слова, онъ держался органиченностью. Техника даетъ человѣку чувство страшнаго могущества и она есть порожденіе воли къ могуществу и къ экспансіи. Эта воля къ экспансіи, породившая европейскій капитализмъ, вызываетъ неизбежно къ исторической жизни народныя массы. Тогда старый органическій порядокъ рушится и неизбежна новая форма организаціи, которая дается техникой. Безспорно, эта новая форма массовой организаціи жизни, эта технизація жизни разрушаетъ красоту старой культуры, стараго быта. Массовая техническая организація жизни уничтожаетъ всякую индивидуализацію, всякое своеобразие и оригинальность, все дѣлается безлично-массовымъ, лишеннымъ образа. Производство въ эту эпоху массовое и анонимное.. Не только внѣшняя пластическая сторона жизни лишена индивидуальности, но и внутренняя эмоціональная жизнь лишена индивидуальности. И понятна романтическая реакція противъ техники. Понятно возстаніе Рескина и Льва Толстого, возстаніе и по эстетическимъ и по нравственнымъ мотивамъ. Но такое отрицаніе техники безсильно и не можетъ быть послѣдовательно проведено. Происходитъ лишь защита болѣе примитивныхъ и отсталыхъ формъ техники, а не полное ея отрицаніе. Всѣ примирились съ паровой машиной, съ желѣзными дорогами, но было время, когда онѣ вызывали протестъ и отрицались. Вы можете отрицать передвиженіе на аэропланахъ, но, навѣрное, пользуетесь желѣзными дорогами и автомобилями, вы не любите метро, но охотно ѣздите трамваями, вы не хотите мириться съ говорящимъ кинематографомъ, но любите кинемато-

графъ молчаливый. Мы очень склонны идеализировать прежнія культурныя эпохи, не знавшія машинъ, и это такъ понятно въ нашей уродливый и удушливой жизни. Но мы забываемъ, что старая, не технизированная жизнь была связана со страшной эксплуатаціей людей и животныхъ, съ рабствомъ и закрѣпощеніемъ, и что машина можетъ быть орудіемъ освобожденія отъ этой эксплуатаціи и рабства. Эта двойственность прошлаго великолѣпно изображена въ стихотвореніи Пушкина «Деревня». Пушкинъ описываетъ необычайную прелесть русской деревни и помѣщичьей жизни въ ней, но вдругъ вспоминаетъ, что она основана на закрѣпощеніи людей и на страшной неправдѣ. Въ проблемѣ идеализирующаго отношенія къ прошлому мы встрѣчаемся съ парадоксомъ времени. Прошлаго, которое намъ такъ нравится и которое насъ такъ притягиваетъ, никогда не было. Это прошлое прошло черезъ наше творческое воображеніе, черезъ очищеніе, оно предстоитъ намъ освобожденнымъ отъ бывшаго въ немъ зла и уродства. Мы любимъ лишь прошлое, приобщенное къ вѣчности. Но прошлаго въ прошломъ никогда не было, прошлое есть лишь составная часть нашего настоящаго. Въ самомъ же прошломъ было другое настоящее и въ немъ было зло и уродство. Это и значитъ, что любить можно только вѣчное. Поэтому возврата къ прошлому нѣтъ и его нельзя желать. Мы можемъ хотѣть лишь возврата къ вѣчному прошлому, но это вѣчное выдѣлено нами въ преобразующемъ творческомъ актѣ, освобождено отъ своей тьмы. Невозможно мыслить возвратъ къ натуральному хозяйству и къ патріархальному строю, къ исключительному преобладанію сельскаго хозяйства и ремесла въ хозяйственной жизни, какъ хотѣлъ Рескинъ. Эта возможность не дана человѣку, онъ долженъ дальше изживать

свою судьбу. Новыя человѣческія массы, выдвинутыя на арену исторіи, требуетъ новыхъ формъ организаціи, новыхъ орудій. Но то, что мы сейчасъ называемъ «технической эпохой», тоже не вѣчно. Эпоха неслыханной власти техники надъ человѣческой душой кончится, но кончится она не отрицаніемъ техники, а подчиненіемъ ея духу. Человѣкъ не можетъ остаться прикованнымъ къ землѣ и во всемъ отъ нея зависящимъ, но онъ не можетъ и окончательно отъ нея оторваться и уйти въ пространства. Какая-то связь съ землей останется, останется и сельское хозяйство, безъ котораго человѣкъ не можетъ существовать. Прорваться въ рай, въ райскій садъ не дано человѣку до конца и преображенія міра, всего космоса, но всегда останется воспоминаніе о раѣ и тоска по раю, всегда останется намекъ на рай въ жизни природной, въ садахъ и цвѣтахъ, въ искусствѣ. Внутренняя связь человѣка съ душой природы есть другая сторона его отношенія къ природѣ. Окончательное вытѣсненіе ея техническимъ актуализмомъ уродуетъ не только природу, но и человѣка. Будущее человѣчества нельзя мыслить цѣлостно, оно будетъ сложнымъ. Будутъ реакціи противъ техники и машины, возвраты къ первозданной природѣ, но никогда не будетъ уничтожена техника и машина, пока человѣкъ совершаетъ свой земный путь.

III.

Въ чемъ главная опасность, которую несетъ съ собою машина для человѣка, опасность уже вполне обнаруживавшаяся? Я не думаю, чтобы это была опасность главнымъ образомъ для духа и духовной жизни. Машина и техника наносятъ страшныя пораженія душевной жизни че-

ловѣка и прежде всего жизни эмоціональной, человѣческимъ чувствамъ. Душевно-эмоціональная стихія угасаетъ въ современной цивилизаціи. Такъ можно сказать, что старая культура была опасна для человѣческаго тѣла, она оставляла его въ небреженіи, часто его изнѣживала и разслабляла. Машинная техническая цивилизація опасна прежде всего для души. Сердце съ трудомъ выносить прикосновеніе холодного металла, оно не можетъ жить въ металлической средѣ. Для нашей эпохи характерны процессы разрушенія сердца, какъ ядра души. У самыхъ большихъ французскихъ писателей нашей эпохи, напр. Пруста и Жида, нельзя уже найти сердца, какъ цѣлостнаго органа душевной жизни человѣка. Все разложилось на элементъ интеллектуальный и на чувственные ощущенія. Кейзерлингъ совершенно правъ, когда онъ говоритъ о разрушеніи эмоціональнаго порядка въ современной технической цивилизаціи и хочетъ возстановленія этого порядка (*). Техника наноситъ страшные удары гуманизму, гуманистическому міросозерцанію, гуманистическому идеалу человѣка и культуры. Машина по природѣ своей антигуманистична. Техническое пониманіе науки совершенно противоположно гуманистическому пониманію науки и вступаетъ въ конфликтъ съ гуманистическимъ пониманіемъ полноты человѣчности. Это все тотъ же вопросъ объ отношеніи къ душѣ. Техника менѣе опасна для духа, хотя это на первый взглядъ можетъ удивить. Въ дѣйствительности можно сказать, что мы живемъ въ эпоху техники и духа, не въ эпоху душевности. Религіозный смыслъ современной техники именно въ томъ, что она все ставитъ подъ знакъ духовнаго вопроса, а потому можетъ привести и къ одухотворенію. Она требуетъ напряженія духовности.

*) См. его «Meditations Sud-Americaines».

Техника перестаетъ быть нейтральной, она давно уже не нейтральна, не безразлична для духа и вопросовъ духа. Да и ничто въ концѣ концовъ не можетъ быть нейтральнымъ, нейтральнымъ могло что-то казаться лишь до извѣстнаго времени и лишь на поверхностный взглядъ. Техника убійственно дѣйствуетъ на душу, но она вмѣстѣ съ тѣмъ вызываетъ сильную реакцію духа. Если душа, предоставленная себѣ, оказалась слабой и беззащитной передъ возрастающей властью техники, то духъ можетъ оказаться достаточно сильнымъ. Техника дѣлаетъ человѣка косміургомъ. По сравненію съ орудіями, которыя современная техника даетъ въ руки человѣка, прежнія его орудія кажутся игрушечными. Это особенно видно на техникѣ войны. Разрушительная сила прежнихъ орудій войны была очень ограничена, все было очень локализовано. Старыми пушками, ружьями и саблями нельзя было истребить большой массы человѣчества, уничтожить большіе города, подвергнуть опасности самое существованіе культуры. Между тѣмъ какъ новая техника даетъ эту возможность. И во всемъ техника даетъ въ руки человѣка страшную силу, которая можетъ стать истребительной. Скоро мирные ученые смогутъ производить потрясенія не только историческаго, но и космическаго характера. Небольшая кучка людей, обладающая секретомъ техническихъ изобрѣтеній, сможетъ тиранически держать въ своей власти все человѣчество. Это вполне можно себѣ представить. Эту возможность предвидѣлъ Ренанъ. Но когда человѣку дается сила, которой онъ можетъ управлять міромъ, и можетъ истребить значительную часть человѣчества и культуры, тогда все дѣлается зависящимъ отъ духовнаго и нравственнаго состоянія человѣка, отъ того, во имя чего онъ будетъ употреблять эту силу, какого онъ духа.

Вопросъ техники неизбежно дѣлается духовнымъ вопросомъ, въ концѣ концовъ религіознымъ вопросомъ. Отъ этого зависитъ судьба человѣчества. Чудеса техники, всегда двойственной по своей природѣ, требуютъ небывалаго напряженія духовности, неизмѣримо большаго, чѣмъ прежнія культурныя эпохи. Духовность человѣка не можетъ ужъ быть органически растительной. И мы стоимъ передъ требованіемъ новаго героизма, и внутренняго и внѣшняго. Героизмъ человѣка, связанный въ прошломъ съ войной, кончается, его уже почти не было въ послѣдней войнѣ. Но техника требуетъ отъ человѣка новаго героизма, и мы постоянно читаемъ и слышимъ о его проявленіяхъ. Таковъ героизмъ ученыхъ, которые принуждены выйти изъ своихъ кабинетовъ и лабораторій. Полетъ въ стратосферу или опусканіе на дно океана требуетъ, конечно, настоящаго героизма. Героизма требуютъ всѣ смѣлые полеты аэроплановъ, борьба съ воздушными бурями. Проявленія человѣческаго героизма начинаютъ связываться со сферами космическими. Но силы духа требуетъ техника прежде всего для того, чтобы человѣкъ не былъ ею поработенъ и уничтоженъ. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что рѣчь идетъ о жизни и смерти. Иногда представляется такая страшная утопія. Настанетъ время, когда будутъ совершенныя машины, которыми человѣкъ могъ бы управлять міромъ, но человѣка больше не будетъ. Машины сами будутъ дѣйствовать въ совершенствѣ и достигать максимальныхъ результатовъ. Послѣдніе люди сами превратятся въ машины, но затѣмъ и они исчезнутъ за ненужностью и невозможностью для нихъ органическаго дыханія и кровообращенія. Фабрики будутъ производить товары съ большою быстротой и совершенствомъ. Автомобили и аэропланы будутъ летать. Черезъ T. S. F. по всему

міру будуть звучать музыка и пѣніе, будутъ воспроизводиться рѣчи прежнихъ людей. Природа будетъ покорена техникѣ. Новая дѣйствительность, созданная техникой, останется въ космической жизни. Но человѣка не будетъ, не будетъ органической жизни. Этотъ страшный кошмаръ иногда снится. Отъ напряженія силы духа зависить, избѣжить ли человѣкъ этой участи. Исключительная власть технизаціи и машинизаціи влечетъ именно къ этому предѣлу, къ небытію въ техническомъ совершенствѣ. Невозможно допустить автономію техники, предоставить ей полную свободу дѣйствія, она должна быть подчинена духу и духовнымъ цѣнностямъ жизни, какъ впрочемъ и все. Но духъ человѣческій справится съ грандіозной задачей въ томъ лишь случаѣ, если онъ не будетъ изолированъ и не будетъ опираться лишь на себя, если онъ будетъ соединенъ съ Богомъ. Только тогда сохранится въ человѣкѣ образъ и подобіе Божіе, т. е. сохранится человѣкъ. Въ этомъ обнаруживается различіе эсхатологіи христіанской и эсхатологіи технической.

IV.

Власть техники въ человѣческой жизни влечетъ за собою очень большое измѣненіе въ типѣ религіозности. И нужно прямо сказать, что къ лучшему. Въ техническую, машинную эпоху ослабѣваетъ и дѣлается все болѣе и болѣе затруднительнымъ наслѣдственный, привычный, бытовой, соціально обусловленный типъ религіозности. Религіозный субъектъ мѣняется, онъ чувствуетъ себя менѣе связаннымъ съ традиционными формами, съ растительно-органическимъ бытомъ. Религіозная жизнь въ техническо-машинную эпоху требуетъ болѣе напряженный духовности,

христіанство дѣлается болѣе внутреннимъ и духовнымъ, болѣе свободнымъ отъ соціальныхъ впушеній. Это неизбѣжный процессъ. Очень трудно въ современномъ мірѣ удержать форму религіи, опредѣляемую наслѣдственными, національными, семейными, соціально-групповыми вліяніями. Религіозная жизнь дѣлается болѣе личной, болѣе выстраданной, т. е. опредѣляется духовно. Это, конечно, совсѣмъ не означаетъ религіознаго индивидуализма, ибо сама соборность и церковность религіознаго сознанія не соціологическую имѣетъ природу. Но въ другомъ отношеніи власть техники можетъ имѣть роковыя послѣдствія для духовной и религіозной жизни. Техника овладѣваетъ временемъ и радикально мѣняетъ отношеніе ко времени. И человѣкъ дѣйствительно способенъ овладѣвать временемъ. Но техничскій актуализмъ подчиняетъ человѣка и его внутреннюю жизнь все ускоряющемуся движенію времени. Въ этой бѣшеной скорости современной цивилизаціи, въ этомъ бѣгствѣ времени ни одно мгновеніе не остается самоцѣлю и ни на одномъ мгновеніи нельзя остановиться, какъ на выходящемъ изъ времени. Нѣтъ выхода въ мгновеніе (Augenblick) въ томъ смыслѣ, какъ это слово употребляетъ Киркегардтъ. Каждое мгновеніе должно какъ можно скорѣе смѣниться послѣдующимъ мгновеніемъ, и всѣ мгновенія остаются въ потокѣ времени и потому исчезаютъ. Внутри каждого мгновенія какъ будто нѣтъ ничего, кромѣ устремленности къ послѣдующему мгновенію, оно въ себѣ самомъ пусто. Но такое овладѣніе временемъ черезъ быстроту и скорость и оказывается порабощеніемъ потокомъ времени. А это значитъ, что техничскій актуализмъ въ своемъ отношеніи къ времени разрушаетъ вѣчность и дѣлаетъ для человѣка все болѣе и болѣе труднымъ отношеніе къ вѣчности. Нѣтъ времени у человѣка для вѣчности.

Отъ него требуютъ скорѣйшаго перехода къ послѣдующему времени. Это совсѣмъ не значить, что мы должны въ прошломъ видѣть только вѣчное, которое разрушается будущимъ. Прошлое нисколько не больше принадлежитъ вѣчности, чѣмъ будущее, и то и другое принадлежитъ времени. Какъ и въ прошломъ, и въ будущемъ, и во всѣ времена возможенъ выходъ въ вѣчность, въ самоцѣнное, наполненное мгновеніе. Время подчиняется машинѣ скорости, но этимъ оно не продолжается и не побѣждается. И человѣкъ стоитъ передъ проблемой: сохранится ли для него возможность мгновеній созерцанія, созерцанія вѣчности, Бога, истины, красоты. Человѣкъ безспорно имѣетъ активное призваніе въ мірѣ и въ актуализмъ есть правда. Но человѣкъ есть также существо способное къ созерцанію, и въ созерцаніи есть элементъ, опредѣляющій его «я». Въ самомъ созерцаніи, т. е. въ отношеніи человѣка къ Богу, есть творчество. Постановка этой проблемы еще болѣе убѣждаетъ насъ въ томъ, что всѣ болѣзни современной цивилизаціи порождаются несоотвѣтствіемъ между душевной организаціей человѣка, унаслѣдованной отъ другихъ временъ, и новой, технической, механической дѣйствительностью, отъ которой онъ никуда не можетъ уйти. Человѣческая душа не можетъ выдержать той скорости, которой отъ нея требуетъ современная цивилизація. Это требованіе имѣетъ тенденцію превратить человѣка въ машину. Процессъ этотъ очень болѣзненный. Современный человѣкъ пытается укрѣпить себя спортомъ и этимъ борется съ антропологическимъ регрессомъ. И нельзя отрицать положительнаго значенія спорта, который возвращаетъ къ античному, греческому отношенію къ тѣлу. Но самый спортъ можетъ превратиться въ средство разрушенія человѣка, можетъ создавать уродство вмѣ-

сто гармонизації, если не подчинить его цѣлостной, гармонической идеѣ человѣка. Техническая цивилизація по существу своему имперсоналистична, она не знаетъ и не хочетъ знать личности. Она требуетъ активности человѣка, но не хочетъ, чтобы человѣкъ былъ личностью. И личности необыкновенно трудно удержаться въ этой цивилизаціи. Личность во всемъ противоположна машинѣ. Она прежде всего есть единство въ многообразіи и цѣлостность, она изъ себя полагаетъ свою цѣль, она не согласна быть превращена въ часть, въ средство и орудіе. Но техническая цивилизація, но технизированное и машинизированное общество хотятъ, чтобы человѣкъ былъ ихъ частью, ихъ средствомъ и орудіемъ, онѣ все дѣлаютъ, чтобы человѣкъ пересталъ быть единствомъ и цѣлостью, т. е. хотятъ, чтобы человѣкъ пересталъ быть личностью. И предстоитъ страшная борьба между личностью и технической цивилизаціей, технизированнымъ обществомъ, борьба человѣка и машины. Техника всегда безжалостна ко всему живому и существующему. И жалость къ живому и существующему должна ограничить власть техники въ жизни.

Машинизмъ, торжествующій въ капиталистической цивилизаціи, прежде всего извращаетъ іерархію цѣнностей, и возстановленіе іерархіи цѣнностей есть ограниченіе власти машинизма. Эта проблема не можетъ быть рѣшена возвратомъ къ старой душевной структурѣ и къ старой природно-органической дѣйствительности (*). И вмѣстѣ съ тѣмъ характеръ современной технической цивилизаціи и то, что она дѣлаетъ съ человекомъ, невыносимо для христіанскаго сознанія и не только христіанскаго, но человѣческаго созна-

*) Интересная книга Cino Lombroso «La rançon du machinisme» проникнута слишкомъ большою вѣрой въ возможность возврата къ домашнимъ типамъ цивилизаціи.

нія, сознанія челоѣческаго достоинства. Мы стоимъ передъ вопросомъ о спасеніи образа челоѣка. Челоѣкъ призванъ продолжать міротвореніе, и дѣло его есть какъ бы восьмой день творенія, онъ призванъ быть царемъ и господиномъ земли. Но дѣло, которое онъ дѣлаетъ и къ которому онъ призванъ, порабоцаетъ его и искажаетъ его образъ. Появляется новый челоѣкъ, съ новой душевной структурой, съ новымъ образомъ. Старый челоѣкъ, челоѣкъ прошлаго принималъ себя за вѣчнаго челоѣка. Въ немъ было вѣчное, но онъ не былъ вѣчнымъ челоѣкомъ. Прошлое не есть вѣчное. Новый челоѣкъ долженъ появиться въ мірѣ. И труднымъ является не вопросъ о томъ, въ какомъ онъ стоитъ отношеніи къ старому челоѣку, а о томъ, въ какомъ онъ стоитъ отношеніи къ вѣчному челоѣку, къ вѣчному въ челоѣкѣ. Вѣчнымъ является образъ и подобіе Божіе въ челоѣкѣ, что и дѣлаетъ его личностью. Это нельзя понимать статически. Образъ и подобіе Божіе въ челоѣкѣ, какъ въ природномъ существѣ, раскрывается и утверждается въ динамикѣ. Это и есть неустанная борьба противъ стараго, ветхаго челоѣка во имя челоѣка новаго. Но машинизмъ хотѣлъ бы замѣнить въ челоѣкѣ образъ и подобіе Божіе образомъ и подобіемъ машины. Это не есть созданіе новаго челоѣка, это есть истребленіе челоѣка, исчезновеніе челоѣка, замѣна его инымъ существомъ, съ инымъ, не челоѣческимъ уже существованіемъ. Въ этомъ вся мучительность проблемы. Машина создана челоѣкомъ и она можетъ дать ему гордое сознаніе его достоинства и силы. Но эта гордость челоѣка незамѣтно для него самаго переходитъ въ униженіе челоѣка. Можетъ появиться поистинѣ новое существо, но не челоѣческое уже. И совсѣмъ не потому, что челоѣкъ принадлежитъ къ старому міру, и міръ

новый долженъ непременно не измѣнить только человѣка, а подмѣнить его другимъ существомъ. Человѣкъ мѣнялся на протяженіи своей исторической судьбы, онъ бывалъ старымъ и новымъ. Но во всѣ времена, старыя и новыя, человѣкъ прикасался къ вѣчности, и это дѣлало его человекомъ. Новый же человѣкъ, который окончательно порветъ съ вѣчностью, окончательно прикрѣпится къ новому міру, которымъ долженъ овладѣть и подчинить себѣ, перестанетъ быть человекомъ, хотя и не сразу это замѣтитъ. Происходитъ дегуманизация человѣка. Ставится вопросъ: быть или не быть человѣку, не старому человѣку, который долженъ преодолѣваться, а просто человѣку. Со времени возникновенія человеческого самосознанія, открывающагося въ Библии и въ древней Греціи, никогда еще съ такой остротой и глубиной не ставилась эта проблема. Европейскій гуманизмъ вѣрилъ въ вѣчныя основы человеческой природы. Эту вѣру онъ получилъ отъ греко-римскаго міра. Христіанство вѣритъ, что человѣкъ есть твореніе Божіе и несетъ въ себѣ Его образъ и подобіе, что человѣкъ искупленъ Сыномъ Божіимъ. Обѣ вѣры укрѣпляли европейскаго человѣка, который считалъ себя человекомъ универсальнымъ. Нынѣ вѣра эта пошатнулась. Міръ не только дехристіанизируется, но и дегуманизируется. Въ этомъ вся острота вопроса, передъ которымъ ставить насъ чудовищная власть техники.

Замѣчательная попытка разрѣшить стоящій передъ нами вопросъ принадлежитъ геніальному христіанскому мыслителю Н. Оедорову, автору «Философіи общаго дѣла». Для него, какъ для Маркса и Энгельса, философія должна не познавать теоретически міръ, а его передѣлывать, должна быть проэктивной. Человѣкъ призванъ активно овладѣть стихійными силами природы,

несущими ему смерть, и регулировать, упорядочивать не только социальную, но и космическую жизнь. Н. Оедоровъ былъ православный христiанинъ, и обоснованіе его «общаго дѣла», дѣла побѣды надъ смертью и возвращенія жизни всѣмъ умершимъ было христiанское. Но онъ вѣрилъ также въ науку и технику, необычайно вѣрилъ. У него нѣтъ обоготворенія науки и техники, ибо онъ вѣрилъ въ Бога и Христа, но наука и техника для него величайшія орудія человѣка въ побѣдѣ надъ стихійными, ирраціональными, смертоносными силами природы. Онъ вѣрилъ въ чудеса техники и призывалъ къ ихъ свершенію. Примѣръ Н. Оедорова интересенъ для насъ по-тому, что вѣру въ мощь техники онъ соединялъ съ духомъ прямо противоположнымъ тому, который господствуетъ въ техническую эпоху. Онъ ненавидѣлъ машинизмъ современной цивилизаціи, ненавидѣлъ капитализмъ, созданный блудными сынами, забывшими отцовъ. У него есть формальное сходство съ Марксомъ и коммунизмомъ, но при полной противоположности духа(*). Н. Оедоровъ одинъ изъ немногихъ въ исторіи христiанской мысли, почти единственный, который преодолѣлъ пассивное пониманіе апокалипсиса. Апокалипсисъ есть откровеніе объ историческихъ судьбахъ человѣка и міра и о концѣ, о конечномъ исходѣ. Но откровеніе это нельзя понимать детерминистически и фаталистически. Конецъ, страшный судъ и вѣчная гибель многихъ совсѣмъ не predeterminedены божественной или природной необходимостью, совсѣмъ не фатальны. Человѣкъ свободенъ и призванъ къ активности, конецъ зависитъ и отъ него. Апокалиптиче-

*) См. интересную книгу Сетницкаго «О конечномъ идеалѣ». Книга Сетницкаго есть оедоровское направленіе въ совѣтскій періодъ. Въ ней ослабѣли традиціонно религіозные элементы міровозрѣнія Н. Оедорова.

скія пророчества условны. Если христіанское чело­вѣчество не соединится для общаго дѣла овла­дѣнія стихійными смертоносными силами, для по­бѣды надъ смертію и для возстановленія всеобщей жизни, для регуляціи міровой жизни, если оно не создастъ царства христіански одухотворенна­го труда, если не преодолѣтъ дуализма теорети­ческаго и практическаго разума, умственнаго и физическаго труда, не будетъ осуществлять хри­стіанской правды, христіанскаго братства и любви во всей полнотѣ жизни, не будетъ побѣждать смерть силой христіанской любви и силой науки и техники, то будетъ царство антихриста, ко­нецъ міра, страшный судъ и все, что описывается въ апокалипсисѣ. Но всего этого можетъ и не быть, если «общее дѣло» начнется. Эсхатологія Н. Ѳедорова отличается и отъ обычной христіан­ской эсхатологіи, и отъ эсхатологіи современной техники, религіи машинизма. Русскій коммунизмъ особенно напоминаетъ намъ о мало оцѣнен­номъ Н. Ѳедоровѣ. Онъ ставилъ во всей остротѣ религіозный вопросъ объ активности чело­вѣка и о техникѣ. Власть техники и машины связана съ капитализмомъ, она родилась въ нѣдрахъ ка­питалистическаго строя, и машина была самымъ могущественнымъ орудіемъ развитія капитализ­ма. Коммунизмъ цѣликомъ принимаетъ отъ капи­талистической цивилизаціи этотъ гиперъ-машинизмъ и техницизмъ и создаетъ настоящую рели­гію машины, которой поклоняется, какъ тоте­му. Безспорно, если техника создала капитализмъ, то она же можетъ способствовать преодолѣнію капитализма и созданію иного, болѣе справед­ливаго соціальнаго строя. Она можетъ стать мо­гущественнымъ орудіемъ въ рѣшеніи соціальна­го вопроса. Но въ этомъ случаѣ все будетъ зави­сѣть отъ того, какой духъ побѣдитъ, какого ду­ха будетъ чело­вѣкъ. Матеріалистическій комму-

низмъ подчиняетъ проблему человѣка, какъ цѣлостнаго душевно-тѣлеснаго существа, проблемѣ общества. Не человѣкъ долженъ организовывать общество, а общество должно организовывать человѣка. Но въ дѣйствительности правда въ обратномъ — человѣку принадлежитъ примать, человѣкъ долженъ организовывать общество и міръ, и организація эта будетъ зависѣть отъ того, каковъ человѣкъ, какого онъ духа. И человѣкъ берется тутъ не только какъ индивидуальное существо, но и какъ социальное существо, имѣющее социальное призваніе. Только тогда человѣкъ имѣетъ активное и творческое призваніе. Очень часто въ нашу эпоху люди, раненые машинизмомъ, говорятъ, что машина калѣчитъ человѣка, что машина во всемъ виновата. Такое отношеніе унижаетъ человѣка, не соотвѣтствуетъ его достоинству. Отвѣтственна совсѣмъ не машина, которая есть созданіе самого человѣка, машина ни въ чемъ не виновата, и недостойно переносить отвѣтственность съ самого человѣка на машину. Не машина, а человѣкъ виновенъ въ страшной власти машинизма, не машина обездушила человѣка, а самъ человѣкъ обездушился. Проблема должна быть перенесена извнѣ внутрь. Духовное ограниченіе власти техники и машины надъ человѣческой жизнью есть дѣло духа, дѣло самого человѣка, зависитъ отъ напряженія его духовности. Машина можетъ быть великимъ орудіемъ въ рукахъ человѣка, въ его побѣдѣ надъ властью стихійной природы, но для этого человѣкъ долженъ быть духовнымъ существомъ, свободнымъ духомъ. Въ мірѣ происходитъ процессъ дегуманизации, дегуманизации во всемъ. Но въ этой дегуманизации повиненъ самъ человѣкъ, а не машина. Машинизмъ есть лишь проэкція этой дегуманизации. Мы, напр., видимъ эту дегуманизацию науки въ современной физикѣ, изумительной своими от-

крытіями. Физика изучаетъ невидимые свѣтовые лучи и неслышимый звукъ, и этимъ выводитъ за предѣлы привычнаго человѣку міра свѣта и звука. Также Эйнштейнъ выводитъ изъ привычнаго человѣку пространственнаго міра. Новыя открытія въ физикѣ имѣютъ положительное значеніе и ни въ чемъ не повинны, они свидѣтельствуютъ о силѣ человѣческаго сознанія. Дегуманизация есть состояніе человѣческаго духа, она есть отношеніе духа къ человѣку и міру. Все приводитъ насъ къ религіозной и философской проблемѣ человѣка.

Человѣкъ можетъ быть поглощенъ все болѣе и болѣе раскрывающейся космической безконечностью. Христіанство освободило человѣка отъ власти космической безконечности, въ которую онъ былъ погруженъ въ древнемъ мірѣ, отъ власти духовъ и демоновъ природы. Оно поставило его на ноги, укрѣпило его, поставило его въ зависимость отъ Бога, а не отъ природы. Но на вершинахъ науки, которая только и стали достижимы при независимости человѣка отъ природы, на вершинахъ цивилизації и техники, человѣкъ самъ открываетъ тайны космической жизни, раньше отъ него скрытыя, и обнаруживаетъ дѣйствіе космическихъ энергій, раньше какъ бы дремавшихъ въ глубинахъ природной жизни. Это свидѣтельствуетъ о мощи человѣка, но это же ставитъ его въ новое, опасное положеніе по отношенію къ космической жизни. Проявленная человѣкомъ способность къ организаціи дезорганизуеъ его внутренно. Для христіанскаго сознанія ставится новая проблема. Христіанскій отвѣтъ на новое положеніе человѣка въ мірѣ предполагаетъ измѣненіе христіанскаго сознанія въ пониманіи призванія человѣка въ мірѣ. Въ центрѣ ставится проблема христіанской антрополо-

гій. Насъ не можетъ удовлетворить антропологія патристическая и схоластическая или антропологія гуманистическая. Со стороны познавательной центральной становится проблема философской антропологіи. Человѣкъ и машина, человѣкъ и организмъ, человѣкъ и космосъ — все проблемы философской и религіозной антропологіи. Въ своей исторической судьбѣ человѣкъ проходитъ разныя стадіи, и всегда трагична эта судьба. Въ началѣ человѣкъ былъ рабомъ природы, и онъ началъ героическую борьбу за свое охраненіе, независимость и освобожденіе. Онъ создалъ культуру, государства, національныя единства, классы. Но онъ сталъ рабомъ государства, національности, классовъ. Нынѣ вступаетъ онъ въ новый періодъ. Онъ хочетъ овладѣть ирраціональными общественными силами. Онъ создаетъ организованное общество и развитую технику, дѣлаетъ человѣка орудіемъ организациі жизни и окончательнаго овладѣнія природой. Но онъ становится рабомъ организованнаго общества и техники, рабомъ машины, въ которую превращено общество и незамѣтно превращается самъ человѣкъ. Но въ новыхъ и новыхъ формахъ ставится проблема освобожденія человѣка, овладѣнія духомъ природы и общества. Эта проблема можетъ быть рѣшена только сознаніемъ, которое поставитъ человѣка выше природы и общества, поставитъ душу человѣческую выше всѣхъ природныхъ и общественныхъ силъ, которыя должны ему подчиниться. То, что освобождало человѣка, должно быть принято, и отвергнуто то, что его поработало. Но эта истина о человѣкѣ, о его достоинствѣ и его призваніи заложена въ христіанствѣ, хотя, можетъ-быть, недостаточно въ его исторіи раскрывалась и часто искажалась. Путь окончательнаго освобожденія человѣка и окончатель-

наго осуществленія его призванія есть путь къ царству Божію, которое есть не только царство небесное, но и царство преображенной земли, преображенного космоса.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ .

КЪ ПРОБЛЕМАТИКЪ РЕЛИГІОЗНО-ИСТОРИЧЕСКАГО КОНФЛИКТА

1.

Проблема историко-критическаго (*) изученія Св. Писанія не является только внутриконфессіональной протестантской проблемой. Еще менѣе она является только одной изъ проблемъ, вѣроисповѣдныя отличія создающихъ. Она объективно значима для каждаго христіанина. Она важна и сама по себѣ и въ силу вытекающихъ изъ того или иного рѣшенія ея слѣдствій для всего историко-церковнаго построенія. Въ ней для каждаго христіанина кроется конфликтъ требованій религіознаго сознанія и научнаго мышленія, хотя психологически реально этотъ конфликтъ можетъ возникнуть только при извѣстномъ уровнѣ историческаго мышленія съ одной стороны и при достаточной интенсивности религіозной жизни съ другой. Этимъ объясняется, почему сама проблема всегда была такъ далека отъ центра вниманія православной мысли съ ея специфически аисторичной установкой, и почему она же, слег-

*) Въ широкомъ смыслѣ, т. е. включая сюда и литературно-историческое, и формально-филологическое, и сравнительно-религіозное его изученіе.

ка затронутая уже въ послѣтридентскомъ католичествѣ (Richard Simon), давно со временъ Reimarus'a и Semler'a, Lessing'a и Herder'a — волнуеъ протестантскій міръ. Правда, онъ не далъ до сихъ поръ удовлетворительнаго ея рѣшенія и, въ тѣхъ случаяхъ, когда высказывается откровенно, принужденъ признать неустранимость натянутыхъ отношеній между исторической наукой, критически изучающей Библію, и религіознымъ сознаніемъ, внимающимъ слову Божію въ ней. Но это обстоятельство менѣе всего способно оправдать политику старательнаго отмежеванія отъ вопросовъ, поднятыхъ протестантской и внѣконфессіональной исторической критикой, какъ отъ дѣла, православному сознанію чуждаго, какъ отъ результата исканій, въ основѣ своей ложныхъ, спутниковъ ущербленности религіознаго сознанія «еретичествующихъ схизматиковъ», либо полнаго отсутствія такового у погрязшихъ въ своемъ «гуманизмѣ» ученыхъ. Методы исторической работы неизбѣжно претендуютъ на общезначимость. А замалчиваніе трудностей не преодоленіе ихъ.

Если однако самый вопросъ о принципиальной допустимости и о границахъ библейской критики, — какъ справедливо было отмѣчено на страницахъ «Пути», — въ православіи еще не поставленъ, если философски-непредвзятый анализъ возникающаго отсюда религіозно-историческаго конфликта и вовсе находился внѣ поля зрѣнія православной мысли, то въ своей практической работѣ православные историки Церкви несомнѣнно руководствовались стремленіемъ, не углубляясь въ проблему самого конфликта, создать нѣкоторый *modus vivendi*, а самое наличие конфликта затушевывать. Типичнымъ въ этомъ смыслѣ является то рѣшеніе, которое предлагалъ въ свое время извѣстный историкъ Церкви Болотовъ, опираясь на авторитетъ митрополита Филарета, и

которое сводилось къ «механическому» изъятію апостольскаго періода изъ общей исторіи Церкви, какъ періода, относящагося не къ церковной, а къ библейской исторіи. Въ пользу такого рѣшенія Болотовъ приводилъ слѣдующія соображенія:

«Церковная исторія и безъ того имѣетъ много своего матеріала. Кромѣ того, библейская исторія имѣетъ своимъ источникомъ богодухновенныя книги, въ содержаніе которыхъ мы вѣруемъ; вслѣдствіе этого мы лишаемся права ставить критическое изслѣдованіе источниковъ библейской исторіи съ такою же свободою, какъ изслѣдованіе источниковъ позднѣйшей исторіи» (*).

Ясно, что такое расположеніе церковно-исторической линіи какъ бы въ двухъ разныхъ плоскостяхъ совершенно неприемлемо для историка. 1) выдѣленіе изъ единаго историческаго процесса тѣхъ или иныхъ продольныхъ (во времени) разрѣзовъ, такъ называемыхъ историческихъ серій, никогда не осуществляется историкомъ на основаніи признака достовѣрности для него содержанія нѣкоторой совокупности источниковъ (въ данномъ случаѣ книгъ Св. Писанія), а всегда на основаніи совершенно иного признака относимости разсматриваемыхъ историческихъ явленій къ той или иной сферѣ культуры (религіи, искусству, праву и т. п.). 2) выдѣленіе апостольскаго періода исторіи Церкви въ библейскую исторію, а библейской исторіи въ особую историческую серію превращаетъ историческій періодъ въ историческую серію, а слѣдовательно содержитъ смѣшеніе двухъ разныхъ принциповъ дѣленія историческаго цѣлаго 3) разсужденіе Болотова построено на двусмысленности у него понятія вѣ-

*) В. В. Болотовъ. Лекціи по исторіи древней Церкви. Посмертное изданіе подъ ред. проф. А. Бриллиантова. Вып. I стр. 227-228.

ры. Онъ съ одной стороны ссылается на вѣру въ содержаніе богодухновенныхъ источниковъ, съ другой слѣдствіемъ этой вѣры считаетъ лишенность историка «права» ставить критическое ихъ изслѣдованіе. Между тѣмъ лишиться этого «права» очевидно можно не вслѣдствіе вѣры, какъ увѣренности въ достовѣрности содержанія источниковъ — въ этомъ случаѣ можно лишиться только сознанія необходимости такого изслѣдованія —, а вслѣдствіе «вѣры», какъ принятаго на себя обязательства не обнаруживать сомнѣній въ достовѣрности содержанія источниковъ библейской исторіи даже въ томъ случаѣ, если бы таковыя сомнѣнія историкъ не были чужды. Но такого обязательства историкъ, подобно всякому мыслителю обязанный быть честнымъ до конца, взять на себя не можетъ.

Подобное же стремленіе «уладить дѣло на скорую руку», исходя изъ примата требованій православнаго религіознаго сознанія, характеризуетъ и ту уступку историко-критическому изученію Св. Писанія, которая какъ будто признаетъ *raison d'être* этого изученія, однако только для того, чтобы немедленно объявить всѣ достигнутые имъ результаты лишь научными гипотезами, которымъ толкованіе Церкви противостоитъ въ видѣ гипотезы, научно не менѣе равноправной, но религіозно сакціонированной и поэтому предпочитаемой (*). 1) такая уступка едва ли пріемлема для церковно-религіознаго сознанія: допустить, что толкованіе Церкви съ какою то — и очевидно не только возможной, но и какъ будто высшей — точки зрѣнія заслуживаетъ быть квалифицированнымъ, какъ всего лишь

*) Эту точку зрѣнія полагалъ возможнымъ защищать отъ имени русской делегации С. Безобразовъ на второй англо-русской конференціи въ St.-Albans'ѣ. Ср. его статью «Православные принципы толкованія Св. Писанія», «Путь» No 13.

равноправная гипотеза, значить низвести ученіе Церкви до уровня нѣкотораго господствующаго мнѣнія, придерживаясь котораго независимая историческая наука «пока что» не имѣетъ достаточныхъ основаній запрещать. 2) допущеніе научнаго равноправія «гипотезъ» само по себѣ невѣрно. Вѣдь вопросъ о степени обоснованности какъ толкованія Церкви, такъ и результатовъ историко-критическаго изученія Библии въ этомъ случаѣ очевидно рѣшается все таки съ точки зрѣнія принциповъ, руководящихъ историко-критической работой. Ибо съ какой же иной точки зрѣнія толкованіе Церкви можетъ почитаться всего лишь гипотезой? А если это такъ, то научная цѣнность «равноправныхъ» гипотезъ несомнѣнно окажется неодинаковой. 3) даже допустивъ очевидную фикцію научнаго ихъ равноправія, едва ли будетъ возможно съ точки зрѣнія теоретическаго знанія оправдать предпочтеніе одной изъ нихъ соображеніями религіознаго порядка. 4) ничѣмъ не подкрѣпленное огульное отрицаніе обоснованности результатовъ историко-критическаго изученія Библии не можетъ почитаться научно-корректнымъ полемическимъ приѣмомъ и само по себѣ никого убѣдить не въ силахъ. 5) даже если мы допустимъ, что вся независимая отъ церковно-догматическихъ предпосылокъ работа по изученію Св. Писанія до сихъ поръ ничего не дала, кромѣ шаткихъ гипотезъ, даже если мы согласимся съ тѣмъ, что и впредь историко-критическое изученіе Библии едва ли будетъ въ состояніи построить что либо болѣе прочное, мы этимъ не только не докажемъ непримѣнимости его методовъ интерпретаціи и критики источниковъ къ Св. Писанію, но и не возстановимъ въ нашемъ сознаніи — въ сознаніи людей XX вѣка — незыблемой единственности толкованія Церкви, какъ того не можетъ не требовать православ-

но-церковная точка зрѣнія. Ибо 6) нельзя забывать, что конфликтъ по библейскому вопросу не исчерпывается соперничествомъ тѣхъ или иныхъ результатовъ двоякаго рода толкованій, т. е. въ концѣ концовъ двоякаго рода историческихъ построений. *Центръ тяжести его слѣдуетъ искать въ спорѣ православныхъ принциповъ толкованія Св. Писанія, какъ звена религіозно постулируемой конкретной исторической конструкціи, съ одной стороны и тѣхъ методовъ исторической интерпретаціи и критики источниковъ, которые обуславливаютъ собой какъ проявленіе, такъ и смѣну историческихъ конструкцій вообще, но сами не подвержены превратностямъ исканія исторической истины, самую возможность этого исканія обуславливая и входя въ составъ логической структуры историческаго знанія, какъ таковаго, съ другой.* Къ разсмотрѣнію этого спора намъ и предстоитъ обратиться.

2.

Смысль православныхъ принциповъ толкованія Св. Писанія (ученія объ Откровеніи, о богодухновенности, о Св. Преданіи и о св. канонѣ) для историка сводится къ утвержденію, что передъ нимъ въ данномъ случаѣ не стоящій въ ряду другихъ памятникъ древней письменности, подлежащій историческому изученію, а Божественное Откровеніе, Слово Божіе, въ которомъ не можетъ быть ошибокъ и заблужденій, свойственныхъ немощи человѣческой, по отношенію къ которому слѣдовательно не только ненужна и неумѣстна какая либо критика, но и интерпретація историка должна быть замѣнена толкованіемъ въ свѣтѣ Св. Преданія и въ духѣ св. канона, т. е. къ утвержденію, что онъ въ данномъ

случаѣ имѣеть дѣло съ особаго рода объектомъ, требующимъ и особыхъ методовъ изученія.

Вполнѣ соглашаясь съ общимъ положеніемъ, что методы изученія не могутъ не опредѣляться и характеромъ изучаемаго объекта, историческая наука тѣмъ не менѣе должна будетъ въ защиту своей точки зрѣнія указать, что совершенно особый характеръ данного объекта изученія для нея требуетъ еще доказательства. Дѣло въ томъ, что въ ученіи объ Откровеніи и о богодухновенности прежде всего кроется логически порочная неясность. Методъ изученія (недопущеніе критики и особая интерпретація) мотивируется особымъ характеромъ объекта (абсолютной истинностью содержанія), но самый этотъ особый характеръ объекта какъ будто ничѣмъ, кромѣ предписываемыхъ методовъ изученія (недопущенія критики, особой интерпретаціи) для историка не засвидѣтельствованъ. 2) истинность содержанія Св. Писанія, хотя бы и абсолютная, не есть такой признакъ этого подлежащаго историческому изученію объекта, который требовалъ бы съ логической неизбежностью примѣненія иныхъ, необычныхъ для историка методовъ изученія. Наоборотъ, отказъ подвергнуть утвержденіе абсолютной истинности содержанія Св. Писанія той провѣркѣ, внѣ которой историческая наука не имѣеть въ своемъ распоряженіи средствъ судить о достовѣрности сообщаемыхъ источникомъ свѣдѣній, свидѣтельствуєтъ либо о недовѣріи къ методамъ исторической науки съ точки зрѣнія годности ихъ для достовѣрнаго историческаго знанія, либо о неувѣренности въ абсолютной истинности содержанія Св. Писанія, какъ историческаго источника, и о боязни таковой провѣрки. Поэтому названный признакъ Св. Писанія не можетъ почитаться историкомъ объективнымъ признакомъ данного объекта изученія и совершенно особаго харак-

тера его для исторической науки засвидѣтельствовать не можетъ. Допустивъ обратное, т. е. его объективность, историческая наука оказалась бы передъ необходимостью строить въ данномъ случаѣ свое знаніе на недоказанной предпосылкѣ, которая не мыслится съ той всеобщностью и необходимостью, съ какою мыслится, напр., основные принципы интерпретаціи историка, — принципъ психологическаго истолкованія источника (начертанія на камнѣ не *lusus naturae*, а продуктъ сознательной дѣятельности человѣка) и принципъ единства и законосообразности человѣческаго сознанія, — если не на предпосылкѣ, ею самой уже опровергнутой. Ибо, 3) самое изученіе Библіи далеко не всегда способно подтвердить божественную истинность ея содержанія. Геоцентрическая ограниченность библейскихъ представленій о космосѣ, ожиданіе близкаго конца міра, опровергнутое безъ малаго двухтысячелѣтнимъ существованіемъ рода человѣческаго, обиліе чудесъ и бѣсовъ, стоящій значительно ниже христіанскаго уровень религіозныхъ и моральныхъ идей въ В. Завѣтѣ, кое гдѣ пожалуй мелькающій и въ Новомъ, не говоря уже о недостаткахъ текстуальнаго преданія (дублиеты въ Пятикнижїи, иногда взаимно противорѣчивые и т. п.) — все это хорошо знакомые историку человѣчeskія, слишкомъ человѣчeskія черты ея. Пусть все это только исторически ограниченная и несовершенная оболочка вѣчнаго слова Божія, — именно такое допущеніе не способно ни засвидѣтельствовать особаго характера даннаго объекта изученія *въ полномъ объемѣ*, ни тѣмъ болѣе устранить необходимость исторической критики Библіи, какъ бы ни былъ въ такомъ случаѣ сложенъ вопросъ о разграниченіи Божьяго и человѣческаго въ ней. Наконецъ 4) эти черты Библіи не содѣйствуютъ убѣдительности и того послѣдняго основанія, на

которое может опереться защитникъ православныхъ принциповъ толкованія, ссылки на свой религіозный опытъ, т. е. на данность ему въ религіозномъ сопереживаніи божественной истинности этого источника. Трудно допустить, чтобы при такихъ условіяхъ вся Библія въ цѣломъ и во всѣхъ частностяхъ способна была вызвать въ настоящее время то ни съ чѣмъ не сравнимое чувство цѣнности и укорененности въ бытіи, которое характеризуетъ религіозный актъ. Что же касается религіознаго опыта Церкви, сохраненнаго въ ея ученіи, то вѣдь конфликтъ его съ исторической наукой именно и является предметомъ нашего разсмотрѣнія.

Если ученіе объ Откровеніи и богодухновенности для историка пріобрѣтаетъ смыслъ недопущенія критики, то ученіе о Св. Преданіи и о св. канонѣ точнѣе указываетъ особые методы толкованія Св. Писанія. Св. Преданіе съ одной стороны свидѣтельствуетъ объ опредѣленныхъ историческихъ фактахъ, съ другой либо требуетъ, не входя въ частности толкованія, все же опредѣленнаго пониманія тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, которыя при пониманіи иномъ оказались бы въ противорѣчій съ положительнымъ ученіемъ Церкви, (*) либо, наоборотъ, допускаетъ наряду съ толкованіемъ прямымъ въ качествѣ безспорнаго также и аллегорическое. Между тѣмъ для историка преданіе, какъ свидѣтельство о фактахъ прошлаго, является источникомъ чрезвычайно ненадлежащимъ, по отношенію къ которому онъ всегда настроенъ въ высшей степени подозрительно-критически на основаніи очень богатаго и очень печальнаго опыта. Сдѣлать исключеніе для Св. Пре-

*) Напримѣръ, пониманіе упоминаемыхъ Мк. 3, 31-32 и др. братьевъ и сестеръ І. Христа, какъ сыновей и дочерей Іосифа и Маріи, противорѣчило бы догмату приснодѣвства Божьей Матери.

данія и принять безъ всякой критической провѣрки то, что утверждаетъ оно, напр., объ авторахъ отдѣльныхъ книгъ Св. Писанія, значило бы для него совершать величайшую неосторожность съ точки зрѣнія всего опыта его науки. Къ тому же онъ располагаетъ немалымъ количествомъ противоположныхъ свидѣтельствъ Св. Преданія. Такъ, арамеизирующий языкъ Екклесіаста, лексически и синтактически представляющій изъ себя нѣкоторую переходную форму отъ языка Библии къ языку Мишны, не позволяетъ историку отождествить автора его съ Соломономъ и представляетъ его отнести книгу Проповѣдника къ позднѣйшей эпохѣ, уже близкой къ началу нашей эры. Съ другой стороны запрещеніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ опредѣленнаго прямого толкованія и наряду съ этимъ, какъ общее правило, допущеніе толкованія аллегорическаго съ точки зрѣнія исторической науки едва ли можетъ быть признано удачнымъ методологическимъ наставленіемъ въ дѣлѣ интерпретаціи Св. Писанія. Запретъ въ этомъ случаѣ налагается именно тамъ, гдѣ для историка изслѣдованіе только начинается, гдѣ онъ не имѣетъ права не сохранить за собой свободу сужденія, и гдѣ предрѣшеніе вопроса просто закрываетъ историку возможность изслѣдованія или, по крайней мѣрѣ, лишаетъ таковое смысла. Къ тому же сама православная апологетика въ данномъ случаѣ не въ силахъ согласовать это правило толкованія Церкви съ принципомъ богодухновенности Св. Писанія. Объ этомъ свидѣлствуютъ, напр., слѣдующія строки:

«... утверждая основоположность Четвероевангелія, Церковь вмѣстѣ съ тѣмъ научаетъ насъ не понимать упоминаніе о братьяхъ Іисуса Христа и объ Іосифѣ, какъ отцѣ его, въ буквальномъ смыслѣ слова, хотя бы первые христіане такъ эти слова и понимали, хотя бы даже сами евангели-

сты не знали еще догмата Церкви о приснодѣвствѣ Маріи и ошибались». (*)

Авторъ приведеннаго разсужденія не только принужденъ здѣсь отрицать значеніе данныхъ опыта историка, которыя во всѣхъ аналогичныхъ случаяхъ (**) почитались бы имъ чрезвычайно вѣскимъ доводомъ въ пользу всего того, что изъ нихъ вытекаетъ; онъ кромѣ того подвергаетъ серьезной опасности само ученіе Церкви о богодухновенности («хотя бы... евангелисты... ошибались»). Что же касается допущенія аллегорическаго толкованія, то оно открываетъ просторъ безудержной фантастикѣ, которая не имѣетъ ничего общаго съ интерпретаціей историка. Таково, напр. аллегорическое толкованіе притчи о милосердномъ самарянинѣ, являющееся грубымъ нарушеніемъ правила толкованія текста въ контекстѣ. Вѣдь если человекъ, на котораго напали разбойники, — Адамъ, Іерусалимъ — рай, Іерихонъ — міръ, священникъ — законъ, левитъ — пророки, самарянинъ — І. Христосъ и т. д., то гдѣ же отвѣтъ на вопросъ: кто мой ближній?

Методологическое правило толкованія текста въ количествѣ не позволяетъ также историку принять безъ существенныхъ оговорокъ ученіе о священномъ канонѣ, поскольку таковое исходитъ изъ принципа согласованности свидѣтельства всѣхъ каноническихъ книгъ, разрѣшаетъ безграничное комбинированіе разныхъ мѣстъ Св. Писанія при его толкованіи и расширяетъ такимъ образомъ понятіе контекста до предѣловъ всей Библіи. Такое расширеніе для историка пріемлемо и даже обязательно, если онъ изучаетъ не самую Библію, какъ историческій источникъ, а Библію, какъ фак-

*) Карсавинъ. Апологетическій этюдъ. «Путь» No 3 стр. 35.

**) Свидѣтельство источника ближайшаго по времени къ событію и несомнѣнно въ высшей степени надежны; свидѣтельство, прямая интерпретація котораго, какъ таковая, у автора сомнѣній какъ будто не вызываетъ.

торь релігійної життя пізнішого христіанства. Въ цьому случаѣ онъ, разумѣется, обязанъ исходитъ изъ пониманія и толкованія ея, свойственнаго данной, изучаемой имъ эпохѣ. Но поскольку онъ изучаетъ Св. Писаніе, какъ таковое, онъ долженъ прежде всего считаться съ разнообразіемъ его состава и твердо помнить, что понятіе контекста въ точномъ смыслѣ слова для историка не распространяется за предѣлы изучаемаго имъ источника, т. е. въ данномъ случаѣ изучаемой книги Св. Писанія. Совокупность написанныхъ въ разное время и разными писателями книгъ не можетъ подойти подъ это понятіе, каково бы ни было значеніе именно этой совокупности для релігійной жизни пізнішихъ поколѣній. Наряду съ этимъ историкъ не сможетъ согласиться и съ принципомъ абсолютной достаточности свидѣтельства Св. Писанія по любому вопросу. Можно не сомнѣваться въ томъ, что онъ предпочелъ бы имѣть болѣе точныя или болѣе подробныя свѣдѣнія по отношенію къ многимъ, если не ко всѣмъ фактамъ, о которыхъ Св. Писаніе свидѣтельствуєтъ.

Таковы тѣ основанія, которыя заставляютъ историка кореннымъ образомъ расходиться съ православными принципами толкованія Св. Писанія.

3.

Независимое отъ церковно-догматическихъ предпосылокъ изученіе Св. Писанія наряду съ другими источниками древности не могло не привести къ сравнительно-релігійному изученію христіанства. А это послѣднее, въ особенности изученіе той релігійной атмосферы древняго міра, въ которую христіанство вступало, поколебало представленіе о его абсолютномъ смыслѣ, какъ

религии *par excellence*, поставивъ церковно-вѣрующее сознаніе передъ тяжелымъ испытаніемъ. Съ этой точки зрѣнія христіанство оказывается всего лишь одной изъ религій, покорявшихъ въ тѣ времена Западъ въ отвѣтъ на политическое покореніе Западомъ Востока, по времени не послѣдней и не стоявшей въ положеніи блестящей изолированности ни по отношенію къ этимъ соперничавшимъ съ нимъ религіямъ, ни по отношенію къ религіямъ болѣе древнимъ (*). Каковы бы ни были убѣдительныя для исторической науки поправки апологетическаго контръ-исслѣдованія въ частностяхъ, по отношенію къ основному положенію сравнительно-религіознаго изученія нашей религіи, констатированію синкретическаго характера христіанства, притомъ даже въ самыхъ его истокахъ, т. е. ученія самого І. Христа, не только оказываются явно несостоятельнымъ «механическое» изъятіе библейской исторіи, — границы между библейской и небиблейской исторіей стерты, надо полагать, окончательно; — этого основного положенія исторически опровергнуть повидимому уже не удастся. Естественно поэтому, что православные апологетическіе опыты въ этомъ направленіи носятъ преимущественно характеръ религіозно-философскій и ведутъ борьбу съ историзмомъ, какъ таковымъ, вовлекающимъ въ свою орбиту «мѣсто святое» въ исторической дѣйствительности. Попытки этого рода сводятся къ тремъ въ извѣстномъ смыслѣ противоположнымъ типамъ рѣшенія вопроса.

А.) Полагая, что въ безоговорочномъ допущеніи — хотя бы частичной — зависимости ученія Христа отъ болѣе раннихъ языческихъ религій

*) Напримѣръ, по отношенію къ религіи Зороастра, къ которой восходитъ христіанская идея Страшнаго Суда. Ср. Ed. Meyer. *Ursprung und Anfänge des Christentums*, особенно т. II, *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth*, стр. 58 и сл.

содержится умаленіе Его Божества и абсолютнаго религіознаго смысла Его ученія, апологетическая мысль стремится усмотрѣть во всей этой нарисованной историками картинѣ только феноменологическую сторону центрального факта христіанства, которой противостоитъ доступная только религіозному опыту сторона подлиннаго первичнаго бытія. Въ порядкѣ этого первичнаго бытія, т. е. онтологически, зависимость между явленіемъ І. Христа и явленіями религіозной жизни, на него «вліянія» оказавшими и его собою «обусловившими», какъ разъ обратная. Самая онтологическая зависимость въ этомъ случаѣ понимается только внѣ времени (и внѣ пространства). Такимъ образомъ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ попыткой религіозно-онтологическаго изыятія «мѣста святого» изъ сферы компетенціи исторической науки: конфликтъ между православнымъ сознаніемъ и исторической наукой какъ будто улаживается цѣной полного увода всего въ явленіи І. Христа религіозно значимаго на абсолютно недоступныя исторической наукѣ внѣвременныя высоты: проблемами бытія внѣ времени историческая наука, какъ извѣстно, не занимается. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи такое рѣшеніе едва ли премлемо для самого православнаго сознанія: предоставляя все во времени и въ пространствѣ данное явленіе І. Христа полностью въ распоряженіе исторической наукѣ, констатирующей зависимость его отъ нѣкоторыхъ предшествующихъ ему во времени явленій, оно тѣмъ самымъ въ явленіи Его во времени (и въ пространствѣ) какъ будто допускаетъ умаленіе Божескаго Его естества, ибо: 1) все таки обходитъ вопросъ о двуединствѣ исторически даннаго явленія І. Христа, и не освобождаетъ — и во времени въ Немъ нераздѣльно и неразлучно съ человѣческимъ естествомъ соединеннаго — естества Божескаго отъ

констатируемыхъ историкомъ вліяній и зависимостей: вѣдь религіозно-историческій конфликтъ въ данномъ случаѣ въ томъ и заключается, что человѣческое (— языческое) религіозное ученіе исторически обуславливаютъ собой нѣкоторые моменты ученія Божескаго; 2) оно неизбѣжно влечетъ за собой постановку вопроса, каково же въ такомъ случаѣ онтологическое (внѣвременное) соотношеніе любого другого историческаго явленія и явленій, которыя его, по мнѣнію историковъ, до извѣстной степени обусловили. Вѣдь одно изъ двухъ: или это соотношеніе ничѣмъ не отличается отъ онтологическаго соотношенія между явленіемъ І. Христа и предшествующими ему явленіями религіозной жизни, таковое, по мнѣнію историковъ, частично обусловившими, или, наоборотъ, оно не таково и хоть въ чемъ нибудь отъ этого соотношенія отличается.

Въ первомъ случаѣ мы должны будемъ констатировать и въ планѣ подлиннаго внѣвременнаго бытія умаленіе Божества І. Христа, нѣкоторое поглощеніе Его Божеской природы природой человѣческой, ибо въ этомъ случаѣ явленіе І. Христа онтологически въ этомъ отношеніи ничѣмъ не будетъ отличаться отъ иныхъ историческихъ (т. е. человѣческихъ) явленій. Въ бытіи внѣвременномъ мы встрѣтимся *mutantis mutandis* съ тѣми же затрудненіями, отъ которыхъ мы стремились уйти, покидая историческую дѣйствительность и временный порядокъ бытія, почему самое понятіе подлинно-бытійной внѣвременной зависимости съ точки зрѣнія данной задачи апологета теряетъ всякій смыслъ.

Во второмъ случаѣ теоретически мыслимъ цѣлый рядъ возможностей. Но намъ нѣтъ надобности ихъ перечислять и разсматривать. Достаточно указать, что въ этомъ случаѣ (или во всѣхъ этихъ случаяхъ), т. е. если явленіе І. Христа

онтологически отъ прочихъ историческихъ явленій въ разсматриваемомъ отношеніи чѣмъ либо отличается, оно отличается отъ нихъ только вслѣдствіе нѣкоторой поглощенности человѣческой природы Его природой Божеской. Въ этомъ случаѣ нельзя будетъ говорить объ онтологическомъ совершенствѣ человѣческой природы І. Христа и о неслитномъ и неизмѣнномъ пребываніи ея въ нераздѣльномъ и неразлучномъ двуединствѣ съ природой Божеской. Если же человѣческому естеству Его, онтологически несовершенному, Божескимъ естествомъ въ какомъ либо отношеніи (кромѣ грѣха) поглощенному, въ исторической дѣйствительности соотвѣтствуетъ человѣческое естество совершенное, то совершенство послѣдняго есть только видимость. Разсматриваемая возможность для православнаго сознанія такимъ образомъ отпадаетъ: она ведетъ къ докетизму.

Итакъ, попытки устранить данный конфликтъ путемъ религіозно-онтологическаго изъятія «мѣста святаго» изъ сферы историческаго знанія обречены на неудачу. Помимо чисто философскихъ препятствій, которыхъ мы не можемъ здѣсь касаться, но которыя внѣ всякаго сомнѣнія должны будутъ возникнуть въ связи съ критикой самого понятія онтологической зависимости — мыслимой въ порядкѣ, обратномъ временному, или, точнѣе, безотносительно къ слѣдованію во времени, т. е. не какъ зависимость причинная, и тѣмъ не менѣе какъ будто не отождествляемой съ зависимостью или связью логической — критикой, грозящей быть очень серьезной, если не уничтожающей, — сильнѣйшимъ препятствіемъ къ устраненію даннаго религіозно-историческаго конфликта этимъ путемъ является догматъ православной Церкви въ томъ видѣ, въ какомъ онъ формулированъ Халкидонскимъ соборомъ 451 г., и

въ какомъ онъ и до сихъ поръ сохраняетъ религіозную значимость для православнаго сознанія.

Б.) Ясно, что перенесеніе въ историческій процессъ представленія о подлинно-бытіи, онтологическомъ соотношеніи рассматриваемыхъ нами историческихъ явленій есть только болѣе послѣдовательное проведеніе принципа онтологическаго первенства историческаго явленія І. Христа, т. е. принципа зависимости отъ него всѣхъ историческихъ явленій, хотя бы они ему во времени и предшествовали съ одной стороны, и независимости его самого отъ таковыхъ съ другой: вѣдь ограничивать это онтологическое первенство сферой внѣ временнаго первичнаго бытія и допускать въ бытіи «вторичномъ» соотношеніе историческихъ явленій — при извѣстныхъ условіяхъ — даже обратное, значить либо считать въ историческомъ бытіи находимыя отношенія видимостью-иллюзіей, либо полагать, что бытіе первичное безсильно опредѣлить собой во всѣхъ отношеніяхъ бытіе вторичное, вслѣдствіе чего оно до извѣстной степени лишается своего признака первичности. Естественно поэтому, что стремленіе обнаружить это онтологическое первенство и въ бытіи вторичномъ (временномъ, историческомъ) не можетъ не владѣть апологетической мыслью. Религіозно-онтологическое изытаніе превращается въ религіозно-онтологическое внѣдреніе въ историческую дѣйствительность, въ конкретную историческую конструкцію, а послѣдняя неизбѣжно влечетъ за собой пересмотръ «ложныхъ» предположеній исторической науки, т. е. тѣхъ, которыя препятствуютъ усматривать въ историческомъ явленіи І. Христа «Богочеловѣческій источникъ исторіи», «реальный центръ исторической динамики и онтологическое средоточіе всего историческаго бытія». Вѣдь всякая попытка оспаривать не вообще и принципиально историческую обусловлен-

ность историческихъ явленій, а историческую обусловленность только явленія І. Христа (или «мѣста святаго» — какъ бы широко ни проводились границы комплекса историческихъ явленій, подлежащихъ изъятію въ качествѣ такового, —), всякая попытка въ исторической дѣйствительности вообще допускать, напр., вліянія, а по отношенію къ «мѣсту святому» усматривать не вліянія, а «смутныя чаянія и угадыванія», «частичныя предвосхищенія» и т. п. истины христіанства, всякая такая попытка 1) по существу ничѣмъ не будетъ отличаться отъ «механическаго» изъятія того или иного комплекса историческихъ явленій, 2) не въ состояніи будетъ устранить трудностей христологической проблемы. Поэтому остается только одно: опираясь на извѣстную спонтанность психическаго и соціально-психическаго бытія и на неизбѣжное отсутствіе во всякомъ историческомъ построеніи полноты причинныхъ комплексовъ, настаивать на невыводимости историческихъ явленій вообще. Посмотримъ, насколько попытки этого рода успѣшны.

«Во всякомъ развитіи, во всякомъ продолженіи (если только оно не мыслится, какъ механическое передвиженіе тѣла въ пространствѣ) появляется нѣчто новое, ранѣе не бывшее. Этого новаго никакъ не вывести изъ стараго, ни изъ простой перестановки элементовъ стараго: тогда бы оно не было новымъ». (*)

Не будемъ углубляться въ вопросъ по существу, допустимъ, что все новое въ историческомъ развитіи никакъ не выводимо изъ стараго и спросимъ: І.) будетъ ли изъ этого допущенія слѣдовать совсѣмъ особая, свойственная только ему невыводимость историческаго явленія І. Христа (или христіанства вообще, Церкви, ея ученія) изъ ста-

*) Л. Карсавинъ. Апологетическій этюдъ. «Путь» No 3 стр. 33.

раго? Способно ли это допущеніе подтвердить принципъ онтологическаго первенства названныхъ явленій въ исторической дѣйствительности? Слишкомъ очевидно, что отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только отрицательный. Если всѣ явленія исторической дѣйствительности невыводимы изъ стараго, въ чемъ же специфическая невыводимость названныхъ явленій? 2) должно ли сдѣланное нами допущеніе необходимо привести историка къ отрицанію всякой обусловленности процесса становленія «новаго» въ историческомъ развитіи вліянiями, исходящими отъ «стараго»? Полагаемъ, что и на этотъ вопросъ можно отвѣтить только отрицательно. Совокупность констатируемыхъ историкомъ вліанiй, конечно, никогда не дасть «выводимости», т. е. полного причиннаго комплекса, достаточнаго для появленія «новаго», но столь же несомнѣнно, что внѣ какой бы то ни было причинной обусловленности историкъ не можетъ мыслить появленія новаго въ исторической дѣйствительности. Можно сколько угодно высмѣивать попытки «вывести новую культуру изъ старыхъ», напр. христіанскую культуру изъ «скрещенія іудейской и эллинской»*), можно страстно отрицать «способность твари творить что либо изъ ничего»: съ меньшимъ основаніемъ историку придется констатировать невозможность усмотрѣть въ исторической дѣйствительности акта творенія Богомъ чего либо изъ ничего, т. е. внѣ обусловленности сотвореннаго новаго исторически даннымъ, т. е. старымъ, съ меньшимъ основаніемъ историкъ никогда уже не сможетъ вернуться къ представленію, столь рсапространенному въ древней Церкви, объ І. Христѣ, какъ о Новомъ Адамѣ. И сужденію: «Новое всегда появляется изъ небытія — иначе оно не было бы но-

*) Л. Карсавинъ. Философія исторiи, стр. 180.

вымъ» (*) съ полнымъ правомъ онъ можетъ противопоставить иное: новое въ исторической дѣйствительности никогда не появляется изъ небытія, тѣмъ не менѣе не переставая быть новымъ. Слѣдовательно ссылка на невыводимость новаго изъ стараго въ историческомъ развитіи не только неспособна подтвердить принципъ онтологическаго первенства историческаго явленія І. Христа (и христіанства), но и не въ состояніи сама по себѣ измѣнить представленіе историка объ исторической обусловленности всякаго историческаго явленія.

Къ сожалѣнію нельзя усмотрѣть большей апологетической успѣшности и въ ссылкѣ на тождество истины и въ низкой оцѣнкѣ роли вліяній при воспріятіи истины.

«Одна и та же истина могла равно, хотя и по разному восприниматься и язычествомъ, и еврействомъ; не потому, чтобы Моисей заимствовалъ ее у Платона или наоборотъ, какъ часто утверждали апологеты, а потому, что это одна и та же истина. Могло конечно существовать и существовало взаимовліяніе. Но оно нимало не устраняетъ указываемаго основнаго факта; напротивъ — его уже предполагаетъ. Тотъ, кто «вліяетъ», является, по мѣткому выраженію Сократа, только повивальной бабкой. Но совершенно противоестественно предполагать, будто повивальная бабка можетъ быть отцомъ ребенка» (**).

Первое очевидно совершенно не касается вопроса о существѣ и значеніи вліяній въ исторической дѣйствительности. Само собой понятно, что тождество воспріятой и высказанной разными лицами (и въ разное время) истины не есть еще достаточное основаніе для констатированія вліянія со стороны болѣе ранняго усмотрѣнія этой истины

*) Ibid. стр. 237.

**) Л. Карсавинъ. Апологетическій этюдъ, стр. 34.

на болѣе позднее. Само собой понятно, что историкъ, утверждающій при такихъ условіяхъ наличіе вліянія, обязанъ представить еще дополнительные доказательства въ пользу такового. Эти доказательства могутъ ему, конечно, и не удался, но тогда и наличіе вліянія не считается доказаннымъ, — если не имъ самимъ, то его читателями и критиками. Впрочемъ моментъ истинности обоихъ тождественныхъ высказываній вовсе не играетъ при этомъ той рѣшающей роли, которая ему въ приведенномъ отрывкѣ какъ будто приписывается. Самыя заблужденія и ошибки въ актѣ человѣческаго познанія тоже закономѣрны, и при извѣстныхъ условіяхъ могутъ оказаться тождественными, такъ что тождество ошибочныхъ высказываній само по себѣ не можетъ заставить историка признать наличіе вліянія.

Что же касается оцѣнки роли вліяній, то, не входя въ разсмотрѣніе вопроса о существѣ таковыхъ, слѣдуетъ замѣтить, что 1) оцѣнка эта не можетъ быть однообразной для всего разнообразія констатируемыхъ историкомъ въ исторической дѣйствительности вліяній, что 2) все же въ огромномъ большинствѣ случаевъ историкъ едва ли окажется на ложномъ пути, позволяя себѣ не соглашаться съ Сократомъ и не поддаваться соблазну приуменьшить роль вліяній; въ частности — поскольку рѣчь идетъ только о вліяніяхъ въ области познавательныхъ функцій (*) — онъ не окажется на ложномъ пути, не слишкомъ довѣряя всеобщей способности находить одну и ту же истину независимо отъ нашедшихъ и высказавшихъ ее ранѣе (**), въ особенности,

*) Историки нерѣдко говорятъ и о вліяніяхъ въ области стилей, быта, модъ и т. п., къ которымъ критерій истинности вообще не примѣнимъ.

**) Вопреки «мѣткому выраженію Сократа» эта способность встрѣчается далеко не такъ часто, какъ способность производить на свѣтъ дѣтей безъ помощи повивальной бабки.

если послѣдняя въ средѣ изучаемаго явленія успѣла стать общепризнанной, и если истина эта есть религіозная идея.

Впрочемъ, какъ бы апологетическая мысль ни пыталась реформировать самое понятіе вліяній въ исторической наукѣ, ей все таки не удастся избѣжать вопроса: имѣетъ ли право историкъ исходить при изученіи историческаго явленія І. Христа (или всего, почитаемаго имъ «мѣстомъ святымъ» въ исторической дѣйствительности) изъ представленія о специфической, только этому явленію (или этимъ явленіямъ) свойственной необусловленности ихъ извнѣ исходящими вліяніями? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, очевидно, будетъ равносильнъ «механическому» изъятію большаго или меньшаго комплекса историческихъ явленій, каковое не только не будетъ обнаруживаніемъ онтологическаго первенства этихъ явленій въ бытіи историческомъ, вторичномъ, но само должно будетъ на принципъ онтологическаго первенства этихъ явленій опираться. Но и здѣсь не въ этомъ главная бѣда апологета: какъ утвердительный, такъ и отрицательный отвѣтъ не въ состояніи дать выходъ изъ христологической апоріи.

В. Намъ остается поэтому разсмотрѣть еще одну попытку религіозно-философскаго характера устранить данный религіозно-историческій конфликтъ. Она исходитъ изъ допущенія всѣхъ констатируемыхъ историкомъ обусловленностей и вліяній по отношенію къ историческому явленію І. Христа, но въ этой обусловленности она не усматриваетъ еще умаленія Его Божества. Принявъ во вниманіе, что фактъ крестныхъ мукъ и смерти Спасителя былъ Божественнымъ актомъ добровольнымъ и необходимымъ (для спасенія людей), вполне послѣдовательно отсюда заключить, что и самый фактъ Боговоплощенія въ опредѣленный

моментъ историческаго бытія, въ географически опредѣленномъ пространствѣ, въ опредѣленной средѣ и культурѣ не могъ быть недобровольнымъ. І. Христосъ не только принялъ крестныя муки и смерть, не только подвергался культурнымъ вліяніямъ своей среды (усвоивъ, на примѣръ, ея языкъ, — палестинскій говоръ арамейскаго языка), но и воспринялъ религіозныя идеи, этой средѣ свойственныя, — добровольно и поэтому нисколько не умаляя Своего Божества. Но религіозныя идеи Онъ воспринялъ, конечно, только истинныя, притомъ такъ, что именно Онъ и только Онъ выразилъ ихъ съ единственнымъ и неповторимымъ совершенствомъ. Поэтому допущеніе всѣхъ находящихся историкомъ вліяній не умаляетъ Истины Его ученія, не лишаетъ его абсолютнаго религіознаго смысла.

До тѣхъ поръ, пока историкъ будетъ интересоваться только процессомъ становленія историческаго факта и ученія І. Христа, прослѣживая преемственность религіозныхъ идей древняго міра, констатируя, на примѣръ, что идея суда надъ міромъ, свойственная уже религіи Зороастра, въ томъ видѣ, въ какомъ она была усвоена позднимъ іудействомъ, (*) явилась также предпосылкой религіознаго мышленія І. Христа, — до этихъ поръ явленіе І. Христа будетъ представляться ему явленіемъ, исторически обусловленнымъ наряду со всѣми другими историческими явленіями. Но какъ только онъ перейдетъ отъ процесса становленія факта къ религіозной оцѣнкѣ и осмысленію какъ самого факта, такъ и всего ему предшествовавшаго историческаго развитія, ему придется констатировать абсолютную религіозную цѣнность перваго (абсолютную истинность ученія І. Христа),

*) Дуализмъ, ограниченный монотеизмомъ, «Сынъ человѣческій» въ качествѣ спасителя, судъ надъ міромъ и вѣра въ бессмертіе. Ср. Ed. Meyer, *op. cit.*

а поэтому и весь смысл развитія древняго міра усмотрѣть въ подготовкѣ Его пришествія и Его ученія.

Такое рѣшеніе съ перваго взгляда подкупаетъ своимъ казалось бы безболѣзненнымъ улаживаніемъ конфликта. Однако и оно неприемлемо для историка въ силу вѣскихъ соображеній: 1) Смыслъ какого либо предмета (дѣйствія, событія) можетъ находиться только внѣ этого предмета. Слѣдовательно смысла историческаго развитія древняго міра нельзя искать внутри самого историческаго развитія такового (кстати, до какой хронологической даты онъ — древній?), нельзя его искать и въ отдѣльномъ его эпизодѣ. Если тѣмъ не менѣе смыслъ всего его развитія усматривается въ подготовкѣ такового эпизода, то это возможно только потому, что эпизодъ этотъ — историческое явленіе І. Христа — въ представленіи историка подвергается нѣкоторому незамѣтному религіозно-цѣнностному изытію изъ всего процесса развитія древняго міра. Какъ только историкъ усмотрѣлъ смыслъ развитія древняго міра въ подготовкѣ явленія І. Христа, онъ въ этомъ явленіи уже пересталъ видѣть одно изъ звеньевъ такового развитія, а усмотрѣлъ въ немъ нѣчто внѣ такового находящееся. Слѣдовательно такое осмысленіе все же содержитъ скрытое отрицаніе исторической реальности явленія І. Христа. 2) Если историкъ будетъ усматривать *весь* смыслъ развитія древняго міра въ подготовкѣ явленія І. Христа (или христіанства вообще), онъ принужденъ будетъ подвергать *всѣ* явленія этого развитія окончательной оцѣнкѣ именно съ точки зрѣнія этого абсолютнаго смысла всего развитія и этой абсолютной цѣнности. При этомъ онъ однако несомнѣнно погрѣшитъ противъ основнаго требованія объективности оцѣнки (*Wertschatzung*) въ исторической наукѣ, не допускающаго оцѣнки истори-

ческихъ явленій съ точки зрѣнія цѣнностей, въ эпоху изучаемаго явленія непризнанныхъ и даже неизвѣстныхъ (къ каковымъ для дохристіанскаго міра нельзя будетъ не отнести грядущее явленіе І. Христа). 3) Даже согласившись съ необходимостью допускать въ исторической наукѣ оцѣнку, производимую историкомъ съ точки зрѣнія признаваемыхъ имъ абсолютныхъ цѣнностей (независимо отъ признанности ихъ въ изучаемую эпоху), придется все же констатировать, что абсолютныя цѣнности, признаваемыя современнымъ историкомъ не исчерпываются ученіемъ І. Христа и христіанствомъ засвидѣтельствованными, но что наоборотъ нѣкоторыя абсолютныя цѣнности, признаваемыя какъ современнымъ историкомъ, такъ и дохристіанскимъ міромъ, христіанствомъ, какъ таковымъ, были восприняты и усвоены съ опозданіемъ, частично и неполно, и что высшія достиженія по отношенію къ нимъ не всегда оказываются внутри христіанства. Таковы, на примѣръ, эстетическія цѣнности древняго міра... Такова прежде всего цѣнность чистаго, теоретическаго знанія, не только осуществленіе, но и самое признаніе которой немыслимо безъ «гуманизма» въ смыслѣ «вѣры въ человѣка, какъ бы предоставленнаго самому себѣ и взятаго... въ противопоставленіи всему остальному» (*). Правда, именно противъ такого фактическаго положенія дѣла апологетъ можетъ попытаться поднять знамя возстанія, усматривая въ признаніи современнымъ историкомъ названныхъ абсолютныхъ цѣнностей, недопризнаваемыхъ Церковью, отрывъ современной культуры отъ Церкви, и стремясь искоренить этотъ «гуманизмъ». Но въ этомъ случаѣ историкъ не преминетъ замѣтить, что такое выступленіе

*) Приведенныя въ кавычкахъ слова заимствованы изъ статьи С. Л. Франка «Достоевскій и кризисъ гуманизма», «Путь» No 27 стр. 72.

знаменуетъ собою общій походъ противъ науки, какъ свободнаго исканія истины, но отнюдь не попытку примиренія, улаженія разсматриваемаго нами частнаго религіозно-научнаго конфликта. Наконецъ, 4) само по себѣ абсолютированіе опредѣленнаго, исторически даннаго, а стало быть и все же исторически ограниченнаго и относительнаго явленія — какъ бы ни было велико значеніе этого явленія для всего послѣдующаго историческаго развитія — не содержится необходимымъ образомъ въ принципахъ историческаго построенія, а вносится въ таковыя религіознымъ моментомъ, религіознымъ сознаніемъ историка.

Какъ бы то ни было, и религіозно-цѣнностное изъятіе «мѣста святаго» неспособно удовлетворить историка. Едва ли оно впрочемъ пріемлемо и для строго церковной апологетической мысли, пребывающей чаще всего въ стадіи «механическаго» изъятія и отчасти религіозно-онтологическаго внѣдренія: болѣе, чѣмъ вѣроятно, что допущеніе въ процессъ становленія явленія І. Христа, какъ историческаго факта, всѣхъ находимыхъ историками вліяній религіозныхъ идей языческаго міра окажется для нея несогласуемымъ съ церковными представленіями объ этомъ событіи.

4.

Изъ всей столь тревожной для православнаго сознанія проблематики религіозно-историческаго конфликта мы имѣли возможность остановиться только на двухъ ея моментахъ: на проблемѣ библейской критики и на христологической проблемѣ. Мы полагаемъ однако, что намъ удалось показать правильность нашей формулировки сущности этого конфликта, ибо и въ томъ, и въ

другомъ случаѣ методы историческаго изученія и построенія, обусловливающіе всякую историческую конструкцію, требуютъ признанія ложности православной исторической конструкціи и смѣны ея; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ православное религіозное сознаніе объявляетъ эти методы некомпетентными контролировать истинность православной исторической конструкціи; и въ томъ, и въ другомъ случаѣ нельзя себѣ представить рѣшеніе, которое могло бы удовлетворить обѣ стороны, ведущія тяжбу; наконецъ, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ конфликтъ въ конечномъ счетѣ, по нашему глубокому убѣжденію, сводится къ столкновенію двухъ независимыхъ другъ отъ друга категорій абсолютныхъ цѣнностей, религіозной и теоретической, каковое не можетъ стать предметомъ нашего въ рамкахъ теоріи историческаго знанія намѣченнаго разсмотрѣнія.

К. С е р е ж н и к о в ъ .

ПРЕДСОВОРНОЕ ПРИСУТСТВІЕ 1906 ГОДА

(Къ 25-лѣтію попытки церковной реформы въ Россіи).

Петровская церковная реформа 25 января 1721 года — составленіе Духовнаго Регламента и учрежденіе Духовной Коллегіи, преобразованной въ Св. Синодъ, — измѣнила строй Русской Церкви кореннымъ образомъ. Регламентъ установилъ новыя отношенія между Церковью и Верховной властью, признавъ какъ нормальное положеніе правительственную опеку надъ церковными дѣлами и право на вмѣшательство въ нихъ. Конечно, и при московскихъ царяхъ, свѣтская власть нерѣдко вторгалась въ дѣла церковныя, но эти вторженія не считались какъ постоянное нормальное явленіе; болѣе того это разсматривалось какъ защита церкви, (правда не всегда такъ было), а психологія отношеній къ Русской Церкви до Петра и послѣ него у верховной власти была не только различна, но прямо противоположна. Сама же Церковь изъ почетнаго положенія въ Московской Руси была Петромъ низведена къ положенію другихъ государственныхъ институтовъ. Уже при жизни самаго Петра эта ненормальность была признана многими и вызвала протесты, но суровая рука императора ихъ подавляла, хотя не могла погасить ихъ совершенно. На всемъ протяженіи синодальнаго періода существовало отрицательное отношеніе къ реформѣ, какъ среди части іерархій, такъ и среди церковнаго общества, не имѣя силы повліять на измѣненіе синодальнаго строя или создать хотя бы благопріятную почву для этого (*), необходимость же въ реформѣ въ на-

*) Къ сожалѣнію мы не можемъ здѣсь подробно остановиться на разсмотрѣніи этой критики на протяженіи синодальнаго періода въ исторіи Русской Церкви. По данному вопросу см. книгу Верховскаго, Учрежденіе Духовной Коллегіи и Духовный Регламентъ Р-Д, 1916, 2 тт.

чалъ 900-хъ годовъ была столь явственна, что инициативу въ этомъ дѣлѣ, какъ ни странно, взяла сама свѣтская власть.

Общественное движеніе начала 900-хъ годовъ явилось здѣсь отчасти побудителемъ. Высочайшій указъ отъ 12 декабря 1904 года «о предначертаніяхъ къ усовершенствованію государственнаго порядка» явился первымъ завѣреніемъ правительства о возможномъ измѣненіи политическихъ и общественныхъ отношеній въ Россіи. Слѣдствіемъ этого указа было образованіе Особого Совѣщанія подъ предсѣдательствомъ С. Ю. Витте, предсѣдателя Комитета Министровъ. Совѣщаніе, приступивъ къ разсмотрѣнію существовавшаго правопорядка, не могло, конечно, не затронуть и вопроса о положеніи Русской Церкви, тѣмъ болѣе, что въ области вѣроисповѣдныхъ отношеній намѣчались нѣкоторыя измѣненія. Слѣдствіемъ чего позже явился извѣстный указъ отъ 17 апрѣля 1905 года «о вѣротерпимости». Указъ предоставлялъ льготы и свободы старообрядчеству, инославнымъ и иновѣрнымъ вѣроисповѣданіямъ, что не могло не отозваться и на положеніи господствующей православной Церкви.

Еще до указа «о вѣротерпимости», вскорости по образованіи Особого Совѣщанія, Витте, предвидя могущія быть реформы, минуя К. П. Побѣдоносцева, могущественнаго оберъ-прокурора Св. Синода, вошелъ въ сношенія съ митрополитомъ Петербургскимъ Антоніемъ по вопросу о томъ, какія преобразованія въ церковномъ строѣ могли бы быть необходимы или желательны. Уже въ февралѣ 1905 года митр. Антоній поручилъ профессорамъ Петербургской Духовной Академіи составить перечень «вопросовъ» «о желательныхъ преобразованіяхъ въ постановкѣ у насъ церковнаго строя». Въ этихъ вопросахъ, поданныхъ отъ лица митр. Антонія, высказывалось очень осторожно, «не слѣдуетъ ли предоставить православной Церкви больше свободы въ управленіи ее внутренними дѣлами» и освободить ее «отъ прямой государственно-политической миссіи.» Далѣе въ «Вопросахъ» спрашивалось, не необходимо ли приступить къ «пересмотру церковнаго строя» и «созвать совѣщаніе изъ іерарховъ, духовенства, свѣдущихъ лицъ и мірянъ». При внимательномъ чтеніи «вопросовъ» митр. Антонія нельзя не замѣтить косвеннаго осужденія существовавшаго синодальнаго строя, тѣмъ болѣе, что дѣлалось даже глухое упоминаніе о патріаршествѣ.

Витте нашелъ, однако, что «вопросы» не освѣщаютъ достаточно положеніе Русской Церкви и представилъ отъ своего имени въ февралѣ же мѣсяцѣ въ Совѣщаніе записку «О современномъ положеніи Православной Церкви». Въ этой запискѣ, составленной видно лицомъ свѣдущимъ, на первый планъ

выдвигался «неканоническій характер церковной реформы Петра». Одновременно указывалось на «соборное начало, какъ отличительную особенность древняго православія» и на желательность «соборнаго управленія» съ патріархомъ во главѣ. Авторъ записки отмѣчалъ, что современное церковное управленіе имѣетъ «замкнутый канцелярскій характеръ» и «постоянной преградой между Церковью и народомъ, Церковью и Государемъ стоитъ свѣтскій бюрократическій элементъ». Въ запискѣ не мало стрѣлъ пускалось въ сторону «свѣтскаго» управленія т. е. оберъ-прокурора. Послѣдній, К. П. Побѣдоносцевъ, представилъ 12 марта отвѣтъ на записку Витте — «Соображенія по вопросамъ о желательныхъ преобразованіяхъ въ постановкѣ у насъ Православной Церкви». Отвѣтъ Побѣдоносцева не вносилъ ничего новаго и въ общихъ тонахъ полемизировалъ съ запиской Витте. Болѣе энергично Побѣдоносцевъ отрицалъ необходимость возстановленія патріаршества. Въ періодъ послѣдняго, по мнѣнію Побѣдоносцева, въ строѣ Русской Церкви были только «отрицательныя стороны» и все было проникнуто «мертвенностью обрядоваго формализма». Само патріаршество было утверждено только по соображеніямъ политическимъ. Петровская же реформа замѣнила его постояннымъ «соборнымъ» управленіемъ, каковымъ Побѣдоносцевъ считалъ синодальный строй. Оберъ-прокуроръ подчеркивалъ далѣе, что въ его прокурорство не разъ были соборы «помѣстной Церкви въ Казани, Иркутскѣ и Кіевѣ», разумѣя здѣсь епархіальные съѣзды расширеннаго характера. Что касается 19-го вѣка вообще, то Побѣдоносцевъ находилъ, что трудно говорить «о стѣсненіяхъ высшаго церковнаго управленія и дѣятельности духовенства со стороны Государственной власти». Таковы были взгляды этого вліятельнаго чиновника російской церкви, твердо вѣрившаго въ свою систему «управленія» дѣлами церкви.

Витте не замедлилъ представить въ отвѣтъ контръ-записку и въ нѣдрахъ самаго Совѣщанія, казалось, должна была возгорѣться полемика. Однако, Побѣдоносцевъ поспѣшилъ использовать еще не прекратившееся вліяніе и уже 12-го марта, въ день подачи имъ записки, воспослѣдовало высочайшее повѣленіе «изъять вопросъ изъ Совѣщанія и передать на разсмотрѣніе въ Св. Синодъ». Побѣдоносцевъ видно лелѣялъ надежду, что Синодъ, гдѣ виталъ его властный образъ, положить все дѣло подъ сукно. Но надежды его не оправдались, ибо Синодъ послѣ трехъ засѣданій, 15, 18 и 22 марта, представилъ всеподданѣйшій докладъ, въ которомъ говорилось о необходимости «пересмотрѣть Государственное положеніе православной Церкви». Какъ предложенія въ докладѣ выдвига-

лось: 1) кромѣ постоянныхъ членовъ Синода вызывать въ послѣдній и другихъ іерарховъ Русской Церкви поочередно и возглавить Синодъ «чести ради Россійскаго Государства» патріархомъ «со всѣми каноническими полномочіями областного митрополита»; 2) созвать Помѣстный соборъ изъ «всѣхъ епархіальныхъ епископовъ православной Россійской Церкви». Сей соборъ долженъ былъ бы заняться всѣми неотложными дѣлами церковными и выбрать патріарха.

Къ означенному докладу Синодъ добавилъ адресъ на имя Государя, гдѣ указывалось, что въ возстановленіи «соборнаго начала, теперь не дѣйствующаго, заключается насущная нужда Россійской Церкви». Докладъ и адресъ съ присовокупленіемъ иконы были вручены императору Николаю II делегацией въ лицѣ митрополита Антонія Петербургскаго, Владимира Московскаго и Флавіана Кіевскаго. Синодскій докладъ понималъ довольно своеобразно «соборное» начало, если считалъ, что на помѣстномъ соборѣ должны принимать участіе только епархіальные епископы; вопросъ же о возстановленіи патріаршества понимался не какъ органическая реформа, а скорѣе какъ помпезное завершеніе синодальнаго бюрократическаго механизма, который бы, конечно, дѣйствовалъ по старому. Необходимо отмѣтить, что докладъ совершенно не касался важнаго вопроса объ оберъ-прокуратурѣ и ея отношеніи къ Помѣстному Собору и патріарху.

31 марта 1905 года послѣдовала высочайшая резолюція, которая, соглашаясь принципиально съ положеніями доклада, признавала, однако, необходимымъ отложить созваніе Помѣстнаго Собора ввиду переживаемаго «тревожнаго времени».

Казалось, что столь важный вопросъ погребенъ, если не навсегда, то во всякомъ случаѣ на довольно продолжительное время. Но, необходимо отмѣтить, что въ самомъ Синодѣ «соборныя» настроенія не заглохли, такъ какъ 27 іюня т. г. былъ разосланъ всѣмъ епархіальнымъ архіереямъ запросъ о ихъ мнѣніи о желательныхъ преобразованіяхъ. Запросъ этотъ всколыхнулъ церковную жизнь на мѣстахъ, проникнувъ и въ среду духовенства и церковнаго общества, но встрѣтилъ онъ различное отношеніе. Архіерейскіе отзывы, составившіе три обширныхъ тома, даютъ интересный матеріалъ о взглядахъ русскаго епископата. Надо отмѣтить, что епископаты съ большимъ вниманіемъ отнесся къ запросу и его отвѣтъ былъ единодушенъ въ признаніи необходимости церковной реформы въ Россіи. Нѣкоторые архіереи создали даже особая совѣщанія изъ мѣстнаго духовенства, какъ напр. въ Ярославлѣ, Ригѣ, и подробно обсуждали возбужденные синодомъ вопросы; были и такіе, какъ епископъ омскій, запретив-

шій обговорювати запити , а непокорних, піддававши переслідуванню. Тільки єпископ туркестанський віднесся негативно до відновлення патріаршества, інші ж призначали це необхідним в інтересах Руської Церкви.

Особливо зацікавилася реформою московське духовенство, не зустрічаючи правди, великої підтримки з боку місцевого митрополита. В «Обществі любителів духовного просвіщенія», прозаваному в безділлі, почалося оживлене обговорення передбачуваних реформ; ділялися доповіді для висвітлення хвилюючих питань в історичному і канонічних відносинах. Осенню 1905 року, коли утворилася партія «17 жовтня», при останній створилася навіть «Комісія по церковним і вироисповідним питанням»; зборення останньої не носили партійного характеру і швидко стали центром обговорення церковної реформи. В 1905-06 роках наші церковно-історичні журнали заповнилися багатьма статтями по хвилюючим питанням, даючи читачеві багатий матеріал і освіщаючи спірні питання церковної історії і канонічного права. З'явився цілий ряд брошур і одна з них, «О Соборѣ» Льва Тихомирова, була представлена в Царське Село. Бути може вона і привернула увагу і 17 грудня в Царське Село були викликані митрополити Антоній, Володимир і Флавіан «для безпосереднього їм викладання царських указів до передбачуваного створення Помісного Собору Всеросійської Церкви», як гласило в «Церковних Відомостях», а 27 грудня митрополит Антоній отримав вищайший рескрипт, запропонувавши трьом вищим ієрархам визначити час для скликання зборення по обговоренню бажаних реформ. 14 січня 1906 року Св. Синод постановив учредить особе присутство під передсідательством митр. Антонія. Синодальне рішення отримало 16 січня вищайше затвердження і так виникло «Вищайше затвержене Предсоборное Присутствие 1906 року», почавше свою роботу 8 березня і закінчившеся 15 грудня 1906 року, і залишивше нам в наслідок чотири томи «Журналів і протоколів» (СПБ. 1906-07).

* * *

В Предсоборном Присутствіи, згідно вищайше затвердженого визначення Св. Синода, прийняли участь: передсідатель — митр. Антоній; члени: митр. Володимир Московський, митр. Флавіан Київський, архієпископи: Дмитрій Херсонський, Никанор Литовський, Іаков Ярославський, Сергій Фінляндський; єпископи: Антоній Волинський (в тому ж році возве-

денный въ санъ архіепископа), Арсеній Псковскій, Стефанъ Могилевскій; Оберъ-прокурору и его Товарищу было предложено также участіе въ Присутствіи. Далѣе въ составъ его были приглашены цѣлый рядъ лицъ — профессора, историки и канонисты, — нѣкоторые изъ нихъ изъ бѣлаго духовенства. Кромѣ того по докладу митрополита Антонія въ Присутствіе были приглашены — ген. А. Кирѣевъ, князь Е. Н. Трубецкой, Д. Самаринъ, Д. Хомяковъ, Н. Аксаковъ, А. Папковъ, извѣстные по своей «приверженности къ православной Церкви» и могущіе принести «существенную пользу», далѣе Левъ Тихомировъ, прис. повѣр. Н. Кузнецовъ, игравшій потомъ большую роль въ Предсоборномъ Присутствіи, какъ противникъ патріаршества, и нѣсколько еще профессоровъ и лицъ бѣлаго духовенства изъ провинціи, — близко знакомыхъ съ нуждами церковно-приходской жизни.

Дѣятельность Предсоборнаго Присутствія была раздѣлена на семь отдѣловъ. Первый — пред. арх. Дмитрій — о составѣ помѣстнаго собора, порядкѣ разсмотрѣнія и рѣшенія дѣлъ на соборѣ, о преобразованіи центральнаго церковнаго управленія; второй — предс. арх. Никаноръ — о раздѣленіи Россіи на митрополичьи округа и о преобразованіи мѣстнаго церковнаго управленія; третій—предс. арх. Іаковъ — объ организации церковнаго суда и пересмотрѣ законовъ о бракахъ; четвертый — предс. еп. Стефанъ — о благоустроеніи приходской жизни, и о церковной школѣ и общественной дѣятельности священнослужителей; пятый — предс. еп. Арсеній — о духовно-учебныхъ заведеніяхъ и ихъ преобразованіи; шестой — предс. арх. Антоній — по дѣламъ вѣры: о единовѣріи, старообрядчествѣ и др.; седьмой — предс. арх. Сергій — о мѣрахъ къ огражденію православной вѣры и христіанскаго благочестія отъ неправыхъ ученій и толкованій въ виду укрѣпленія началъ вѣротерпимости въ Россіи. Вопросы изъ отдѣловъ должны были поступать на окончательное обсужденіе общаго присутствія. Однако, указомъ Св. Синода отъ 25 октября 1906 года было предписано вопросы по отдѣламъ первому, пятому и шестому передать прямо на обсужденіе Св. Синода, чѣмъ плодотворность работы была сильно приуменьшена.

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію работы Предсоборнаго Присутствія, необходимо отмѣтить, что, продѣлавъ большую работу по церковной реформѣ, Присутствіе не смогло ее довести до благого конца. Дѣятельность его была остановлена на полѣ пути, и верховной властью было признано преждевременнымъ созвать Помѣстный Соборъ и произвести церковную реформу. Основанія находили въ напряженномъ общественномъ настроеніи и революціонномъ движеніи тѣхъ годовъ.

Созывъ Государственной Думы и, вообще, событія государственно-политическаго характера захватили общественное вниманіе, а церковныя интересы отошли на второй планъ. Строй Русской Церкви остался неизмѣненнымъ, пока въ 1917 году предъ лицомъ іерархіи, духовенства и церковнаго общества снова не всталъ вопросъ о церковной реформѣ.

Въ настоящей статьѣ мы останавливаемъ наше вниманіе на работѣ перваго отдѣла Предсоборнаго Присутствія, занятаго разрѣшеніемъ главнѣйшихъ вопросовъ предполагаемой реформы: о созывѣ Помѣстнаго Собора и возстановленіи патріаршества.

Когда первый отдѣлъ Предсоборнаго Присутствія приступилъ къ занятіямъ, то подготавливая основныя положенія церковной реформы, онъ долженъ былъ сразу натолкнуться на очень существенный вопросъ о церковныхъ канонахъ, т. е., объ «обязательности» ихъ въ отношеніи вопросовъ не догматическаго порядка. Намѣтилось для пониманія понятія «обязательности»: одно, такъ сказать, считающее каноны безусловными и другое безусловными. Представителями второй точки зрѣнія, главнымъ образомъ свѣтскими канонистами и церковными историками указывалось, что церковно-историческая обстановка времени принятія каноновъ и современности сильно разнится; кромѣ того каноны устанавливались отчасти казуально и многое, съ чѣмъ теперь приходится имѣть дѣло Церкви, тогда, во время ихъ установленія, нельзя было предусмотрѣть. Безусловность каноновъ, основываясь на 2 правилѣ VI Вселенскаго Собора, отстаивалъ въ своемъ «Отзывѣ» о реформѣ арх. Антоній Волинскій и его точка зрѣнія находила также сторонниковъ въ средѣ Присутствія. Не высказываясь рѣшительно по данному вопросу Предсоборное Присутствіе въ своемъ большинствѣ стояло на точкѣ зрѣнія неизмѣнности каноновъ, что въ общемъ и сказалось на проектѣ церковной реформы. Это настроеніе было особенно важно для вопроса о составѣ Помѣстнаго Собора. Предстояло рѣшить, кто долженъ и имѣть право быть членомъ его кромѣ епископата. Извѣстная намъ точка зрѣнія Св. Синода, высказанная имъ въ докладѣ поданномъ имп. Николаю II, гдѣ предлагалось созвать Помѣстный Соборъ только изъ епархіальныхъ архіереевъ, конечно, не выдерживала никакой критики, такъ какъ всѣ епископы, въ силу каноновъ Православной Церкви, признаются членами Помѣстнаго Собора. Такимъ образомъ Предсоборное Присутствіе не имѣло желанія становиться на синодскую точку зрѣнія. Для Предсоборнаго Присутствія участіе всего епископата, (на одинаковыхъ правахъ), однако, тоже казалось не совсѣмъ пріемлемымъ. Былъ поднятъ вопросъ

должны ли быть на соборѣ равноправны епископы правящіе (епархіальные) и неправящіе. Въ концѣ концовъ Присутствіе постановило, что на Соборѣ присутствуютъ съ правомъ голоса епископы правящіе, или ихъ замѣстители, остальные же принимаютъ участіе съ правомъ голоса только по особому приглашенію Св. Синода. Интересно отмѣтить, что сію точку зрѣнія особенно отстаивали сами епархіальные архіереи, не желающіе, видно, упускать изъ рукъ право «вязать и разрѣшать».

Вопросъ объ участіи клира и мірянъ вызвалъ очень горячіе споры въ Присутствіи. Само духовенство и церковное общество очень интересовались имъ. Выше упомянутыя засѣданія «Комиссіи 17 октября» удѣляли ему свое вниманіе. Среди епископата, участвовавшего въ Предсоборномъ Присутствіи, было очень сильное теченіе къ недопущенію, полному или частичному, клириковъ и мірянъ къ работѣ Помѣстнаго Собора. Намѣтилось три точки зрѣнія. Одна — категорическая, требовавшая вообще недопущенія клира и мірянъ въ составъ Собора; ее представляли арх. Антоній Волинскій и еп. Лаврентій Тульскій (послѣдній въ отзывѣ на «Запросъ» Св. Синода). Другая точка зрѣнія, отстаиваемая арх. Сергіемъ Финляндскимъ въ его статьяхъ и «отзывѣ», считала возможнымъ предоставить клирикамъ и мірянамъ только совѣщательный голосъ, что въ конечномъ итогѣ, оставляя послѣднее рѣшеніе за епископатомъ, практически мало отличалось отъ предыдущей. Обѣ эти точки зрѣнія опирались на букву каноновъ и свидѣтельство церковныхъ историковъ, гдѣ говорится о рѣшающемъ значеніи голоса епископата. Третья точка зрѣнія, руководствуясь практикой церковной во II и III столѣтіяхъ, а также и авторитетомъ Апостольскаго Собора, указывала на необходимость привлечь и клиръ и мірянъ къ работѣ въ Помѣстномъ Соборѣ съ правомъ рѣшающаго голоса. Сторонниками ея было бѣлое духовенство и представители церковнаго общества. Особенно отстаивалъ эту точку зрѣнія Н. Д. Кузнецовъ въ своихъ многочисленныхъ рѣчахъ и особыхъ мнѣніяхъ. Большинство канонистовъ и профессуры поддерживали эту же точку зрѣнія. Сочувственно относился къ ней и еп. Гермогенъ Саратовскій, бывшій сторонникъ также и допущенія клира и мірянъ въ Св. Синодъ. Совершенно ясно, что третья группа при обсужденіи вопроса объ организациі реформированнаго синода считала обязательнымъ ввести въ его составъ и представителей отъ клира и мірянъ. Первый отдѣлъ большинствомъ голосовъ призналъ за клириками и мірянами только право совѣщательнаго голоса, съ чѣмъ согласилось и общее Присутствіе и утвердило его. Не менѣе горячіе споры возникли и по

вопросу о порядкѣ представительства и выбора на мѣстахъ членовъ Помѣстнаго Собора отъ клира и мирянъ. Предсоборное Присутствіе признало порядокъ одностепенныхъ выборовъ, оставляя за епархіальнымъ архіереемъ право утвержденія, но при высочайшемъ утвержденіи положенія о составѣ Помѣстнаго Собора они были замѣнены двухстепенными для клира (причемъ могутъ быть избираемы только священники), а для мірянъ трехстепенные.

Здѣсь мы останавливаемъ свое вниманіе только на вопросахъ принципиальнаго характера, не входя въ разсмотрѣніе отдѣльныхъ чисто техническихъ сторонъ внутренняго распорядка Помѣстнаго Собора.

Существеннымъ былъ также и вопросъ о томъ быть ли засѣданіямъ Собора открытыми или закрытыми. Руководствуясь практикой вселенскихъ соборовъ, было признано считать засѣданія открытыми и общедоступными. Предсѣдательство на Соборѣ было признано за первоприсутствующимъ членомъ Св. Синода, а мѣстомъ Собора избрана древняя столица Россіи — Москва.

Теперь мы должны обратиться къ разсмотрѣнію второго важнаго и принципиальнаго вопроса о преобразованіи высшаго церковнаго управленія. Согласно апостольскимъ правиламъ и постановленіямъ вселенскихъ и мѣстныхъ соборовъ древней церкви, высшая власть въ помѣстной церкви принадлежитъ Помѣстному Собору, созываемому не менѣе одного раза въ годъ. По чисто географическимъ и общественнымъ причинамъ, примѣнить это каноническое положеніе къ Россіи было крайне затруднительно. Присутствіе признало, что Помѣстный Соборъ Всероссійской Церкви долженъ созываться не рѣже, чѣмъ одинъ разъ въ десять лѣтъ. Сей Помѣстный Соборъ является высшей властью и обладаетъ полнотою судебной, административной и законодательной власти въ Русской Церкви. Въ промежутокъ между созывами Соборовъ его дѣйствующимъ и полномочнымъ органомъ является Св. Синодъ. Присутствіе признало, что Синодъ долженъ состоять только изъ епископовъ, числомъ 12 и предсѣдателя; послѣдній постоянный, а епископы на одну треть постоянные, остальные же смѣняющіеся.

Кому же быть предстоятелемъ Русской Церкви въ ее повседневной жизни? Таковымъ долженъ быть патріархъ. Вопросъ о патріаршествѣ встрѣчалъ сочувственное отношеніе русскаго епископата. Просматривая отзывы епархіальныхъ архіереевъ, мы видимъ только одинъ отрицательный по этому вопросу отвѣтъ, принадлежавшій еп. туркестанскому. Главнымъ сторонникомъ возстановленія патріаршества былъ

арх. Антоній Волынский, доказывающий необходимость этого даже до созыва Помѣстнаго Собора. Менѣе сочувственное отношеніе находимъ мы у свѣтскихъ богослововъ, канонистовъ и представителей клира. Не надо забывать, что это было время слишкомъ большой популярности среди общества идей представительнаго строя. Государственное единовластіе встрѣчало отрицательное отношеніе. Возстановленіе единоличной власти патріарха, хотя бы и контролируемаго періодическими помѣстными соборами, пугало многихъ. Приводились даже, правда необоснованные, доводы, что патріаршество противорѣчитъ идеѣ соборности. Та же интеллигенція, которая возмущалась порядками синодальнаго періода, теперь стремилась къ «соборности» управленія, подходя съ свѣтской, политиканствующей точки зрѣнія. Главнымъ представителемъ антипатріаршей стороны былъ Н. Д. Кузнецовъ, присяжный повѣренный Московской Судебной Палаты, игравшій большую роль въ Предсоборномъ Присутствіи.

Необходимо отмѣтить, что среди сторонниковъ возстановленія патріаршества, послѣднее понималось различно. Такъ арх. Антоній стоялъ на точкѣ зрѣнія болѣе неограниченной власти патріарха, тогда, какъ другіе (напр. проф. Заозерскій, проф. Остроумовъ и др.), признавали полную его подчиненность періодически созываемымъ помѣстнымъ соборамъ, отъ лица котораго патріархъ управляетъ и представляетъ церковь. Предсоборное Присутствіе склонилось ко второй точкѣ зрѣнія. Также сложнымъ являлся вопросъ объ отношеніяхъ представителя Русской Церкви и Верховной власти. При самодержавномъ строѣ отношенія эти были болѣе ясными и понимались, какъ непосредственные. Между тѣмъ въ 1906 года Верховная власть должна была дѣйствовать при помощи Государственнаго Совѣта и Государственной Думы. Сноситься черезъ послѣднихъ съ Верховной Властью для Патріарха едва ли было удобно и практически и съ точки зрѣнія достоинства Православной Церкви. Предсоборное Присутствіе послѣ обсужденія формулировало эти отношенія слѣдующимъ образомъ: «Православная Церковь въ своихъ внутреннихъ дѣлахъ управляетъ свободно своими учрежденіями». Для основныхъ законовъ Россійской Имперіи предлагалась слѣдующая редакція 65 статьи: «Въ отношеніи Православной Церкви Самодержавная Власть дѣйствуетъ въ согласіи съ признаннымъ ею Всероссійскимъ Церковнымъ Соборомъ, постояннымъ Св. Синодомъ и Предстоятелемъ Православной Россійской Церкви — Патріархомъ». Необходимо отмѣтить, что эти важные вопросы не были детально выяснены на Предсоборномъ Присутствіи и Помѣстному Собору предстояло продѣлать трудную, от-

вѣтственную работу по выясненію важнаго вопроса объ отношеніи Церкви и Государства въ Россіи. Неясенъ былъ и вопросъ о функціяхъ Св. Синода: ихъ тоже долженъ былъ опредѣлить Помѣстный Соборъ.

Работа Предсоборнаго Присутствія была въ полномъ разгарѣ, когда указомъ Св. Синода ему было предложено закончить таковую 15 декабря 1906 года и предоставить дальнейшую разработку матеріаловъ для Собора самому Св. Синоду. Послѣдній въ началѣ 1907 года представилъ предложенія Предсоборнаго Присутствія на Высочайшее утвержденіе, которое, утвердивъ 25 апрѣля «дѣянія» Присутствія, правда съ нѣкоторыми измѣненіями, признало созывъ Помѣстнаго Собора несвоевременнымъ изъ-за «тревожнаго времени».

Прошло десять лѣтъ, посвященныхъ и правительствомъ и обществомъ разрѣшенію другихъ государственныхъ и общественныхъ задачъ, — о церковной реформѣ говорили рѣдко и глухо, пока въ еще болѣе тревожное время, въ 1917 году, Русская Церковь сама не приступила къ леченію своего строя. Всероссійскій Соборъ 1917 года принужденъ былъ, однако, произвести, въ силу измѣнившихся обстоятельствъ, всю подготовительную работу заново, но исторически онъ безусловно тѣсно связанъ съ исторіей Предсоборнаго Присутствія (*).

И. Смолить.

Берлинъ.

Декабрь 1931 года.

*) М а т е р і а л ы : Журналы и Протоколы Предсоборнаго Присутствія. 4 тт. СПб., 1906-07. А. Р. Историческая переписка о судьбахъ Православной Церкви. Москва 1912. Н. Д. Кузнецовъ, По вопросамъ Церковныхъ преобразованій. Москва 1906. Труды Московской Комиссіи по церковнымъ вопросамъ. Т. I. Москва 1906.

Л и т е р а т у р а : Верховскій, Учрежденіе Духовной Коллегіи и Духовный Регламентъ. Рн. Д. 1916. Т. I-II. Огневъ, Церковный Соборъ, Москва 1905. Суетовъ. О Высочайше утвержденномъ при Св. Синодѣ особомъ Присутствіи для разработки вопросовъ подлежащихъ разсмотрѣнію Всероссійскаго Собора. Юрьевъ 1912. Кромѣ того много данныхъ для освѣщенія необходимости реформы даютъ статьи различныхъ авторовъ въ Богословскомъ Вѣстникѣ и другихъ церковно-историч. журналахъ за 1905-1906 годы.

О ТРАГИЧЕСКОМЪ НЕЧУВСТВІИ

(по поводу статьи Б. Вышеславцева «Трагизмъ возвышеннаго и спекуляція на пониженіе»).

Мнѣ хотѣлось бы сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу той части статьи, въ которой авторъ пытается опредѣлить духовную сущность коммунизма.

Статья эта очень характерна для того, что обыкновенно пишется и говорится въ современномъ христіанствѣ о коммунизмѣ. Этихъ характерныхъ чертъ двѣ: во первыхъ, непоколебимая увѣренность въ своей правотѣ и во-вторыхъ, упорное нежеланіе видѣть въ коммунизмѣ что-либо, кромѣ разгула низшихъ страстей. Мы, христіане, люди возвышеннаго, тонкой духовной оцѣнки; наше призваніе — подвигъ и жертвы. А тѣ — то профаны, говорящіе на своемъ хамскомъ нарѣчій, люди духовно помраченные, про которыхъ сказано, что чрево — ихъ богъ. Мы не должны смущаться тѣмъ, что сейчасъ успѣхъ на ихъ сторонѣ. Богъ видитъ правду и, когда придетъ время, Онъ ее скажетъ...

Таковъ общій тонъ статьи, такова точка зрѣнія большинства христіанъ. Есть, правда, христіане, которые совсѣмъ не такъ спокойны за свою судьбу и которые видятъ въ современныхъ потрясеніяхъ прежде всего справедливое наказаніе за наши грѣхи. Но при этомъ коммунизмъ обычно воспринимается лишь какъ орудіе Божіей кары. Взятый уже самъ по себѣ, онъ представляется такимъ же бессмысленнымъ и жестокимъ явленіемъ какъ какое нибудь землетрясеніе или повальная болѣзнь. И почти совсѣмъ не ставится вопросъ о смыслѣ коммунизма, именно какъ явленія общественнаго, какъ вызовъ христіанству, какъ попытки осуществить то, что давнымъ давно должны были сдѣлать христіане, — и не сдѣлали.

Если даже обликъ коммунизма, какъ онъ данъ въ статьѣ,

соотвѣтствуетъ дѣйствительности, то и въ этомъ случаѣ, развѣ не наша вина, что мы, знающіе высшую правду, не сумѣли передать ея другимъ? Что Россія стала ареной войны противъ Бога? Развѣ каждый ударъ по церкви не есть результатъ прямого попустительства съ нашей стороны? А что если въ коммунизмѣ есть нѣчто большее чѣмъ только борьба за сытое чрево? Въ статьѣ много говорится о тонкомъ умѣніи христіанъ давать нравственную оцѣнку. Но не проявляетъ ли современное христіанство исключительной духовной слѣпоты въ вопросахъ социальныхъ? Не раболопствуетъ ли оно передъ господствующимъ общественнымъ строемъ? Можно ли на самомъ дѣлѣ сказать, что въ основѣ всякаго большевизанства лежитъ преклоненіе передъ техническими достиженіями коммунистовъ? Вѣдь англійскую или американскую молодежь никакими Днѣпростроями не удивишь. Не правильнѣе ли предположить, что они инстинктивно чувствуютъ въ коммунизмѣ какую то правду, какой то тревожный упрекъ?

Много вопросовъ возникаетъ при чтеніи статьи и, прежде всего, одинъ основной вопросъ. Да чѣмъ же, въ концѣ концовъ, объясняется господство коммунистовъ въ Россіи? Какимъ образомъ удалось имъ свергнуть Временное Правительство, выдержать ожесточенную гражданскую войну, разрушить вѣками сложившійся бытъ, повернуть жизнь страны по новому руслу и черезъ 15 лѣтъ все еще стоять у власти? Чѣмъ удалось имъ привлечь на свою сторону миллионы обыкновенныхъ русскихъ юношей и дѣвушекъ? Неужели спекуляціей на пониженіе, обещаніемъ сытой и довольной жизни? Но давать такое объясненіе — это значитъ быть *plus royaliste que le roi*, это значитъ утверждать что экономическій факторъ играетъ въ жизни общества рѣшающую роль при чемъ утверждать это въ такой рѣзкой формѣ, на которую не согласится ни одинъ марксистъ. Если мы въ противоположность матеріалистическому пониманію исторіи придаемъ большое значеніе развитію и борьбѣ идей (чего впрочемъ не отрицаютъ и марксисты), то казалось бы, намъ слѣдовало въ первую очередь постараться найти ту *идею*, благодаря которой коммунисты одержали верхъ надъ своими противниками.

Меня вообще удивляетъ та легкость, съ которой эмиграція расточаетъ проклятія по адресу большевиковъ, какъ если бы каждое ругательство, брошенное въ нихъ рикошетомъ не поражало и насъ самихъ. Недавно мнѣ пришлось слышать, какъ одинъ видный русскій общественный дѣятель далъ такое опредѣленіе коммунистамъ (да еще передъ иностранной аудиторіей):

«Русскіе коммунисты, это обезьяны, умѣющія стрѣлять».

Очень хотѣлось мнѣ спросить этого дѣятеля: Кто же, въ такомъ случаѣ, мы, русскіе бѣженцы? Обезьяны, которыя не умѣютъ стрѣлять?

Теорія марксизма полна противорѣчій. Въ основу бытія кладется бездушная матерія — и эта же матерія надѣляется способностью къ діалектическому развитію. Отрицается свобода воли, — и весь марксизмъ есть сплошной призывъ къ дѣйствію, къ борьбѣ. Отрицается абсолютная мораль, — весь марксизмъ насквозь моралистиченъ. Въ виду этихъ противорѣчій, марксизмъ нельзя подводить подъ простыя, однозначныя опредѣленія. Марксизмъ вовсе не матеріалистиченъ и не безрелигіозенъ, и не амораленъ. Такъ, напримѣръ, марксизмъ дѣйствительно согласится, что при извѣстныхъ экономическихъ условіяхъ раздѣленіе общества на классы и эксплоатація одного класса другимъ совершается по такому же необходимому закону, какъ и тотъ, по которому «большія рыбы поглощаютъ малыхъ». Болѣе того. Марксистъ не станетъ даже утверждать, что эксплоатація есть зло въ принципѣ. Онъ скажетъ только, что эксплоатація есть зло съ точки зрѣнія эксплоатируемаго. И въ то же время жажда соціальной справедливости въ марксизмѣ несравненно сильнѣе, чѣмъ на примѣръ, у современныхъ христіанъ, у которыхъ какъ разъ наоборотъ: въ теоріи они должны были бы болѣзненно переживать наличіе всякаго гнета, на практикѣ же равнодушно проходятъ мимо самыхъ темныхъ сторонъ нашей жизни.

При этихъ противорѣчіяхъ въ марксистскомъ міровоззрѣніи тѣмъ болѣе недопустимы тѣ упрощенія, которыми изобилуетъ статья Б. Вышеславцева. Такъ, напримѣръ, на представленіи нѣсколькихъ страницъ въ статьѣ объясняется, какъ одинъ изъ доводовъ противъ марксизма, принципъ несводимости высшей ступени бытія на низшую. При этомъ совершенно упускается изъ виду, что то же самое съ удовольствіемъ повторить каждый марксистъ, излагая одинъ изъ основныхъ законовъ діалектики, законъ перехода количества въ качество. Врядъ ли есть хоть одинъ учебникъ по діалектическому матеріализму, даже изъ самыхъ элементарныхъ, въ которомъ не было бы особаго отдѣла, посвященнаго критикѣ теоріи сведенія. Между прочимъ въ видѣ примѣра грубаго нарушенія принципа несводимости, часто дѣлаются указанія на опыты проф. Павлова, въ виду тенденціи сводить психическую жизнь организма на фізіологическіе рефлексъы. Что марксизмъ произвольно останавливается на полъ-дорогѣ и за высшую ступень діалектическаго развитія принимаетъ общественнаго человѣка — это вѣрно. Но изъ этого не слѣдуетъ, что можно приписывать своему противнику то, чего онъ никогда не говоритъ.

«Марксъ обличаетъ буржуазію не за то, что она цѣнитъ экономическій фундаментъ и крѣпко вѣрить въ него — онъ самъ вѣрить только въ это — а за то, что она лицемеритъ и проповѣдуетъ духъ и духовность для успокоенія души... Важно, чтобы экономическій фундаментъ не былъ исключительно занятъ капиталистами, важно, чтобы на немъ устроился пролетаріатъ». На это коммунистъ вѣроятно отвѣтилъ бы, что вкусы и вѣрованія буржуазіи вообще ихъ мало интересуютъ. Коммунисты противъ существующаго общественнаго строя не изъ за лицемерія буржуазіи, а потому что строй этотъ основанъ на безжалостной эксплуатаціи, на низведеніи человѣка до уровня рабочей скотины, на борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ, приводящей къ кровавымъ и безсмысленнымъ войнамъ. Завоеваніе же экономического фундамента для пролетаріата вовсе не конечная цѣль, какъ думаетъ буржуазія, рассматривающая все съ точки зрѣнія экономического интереса. Для пролетаріата это только первый шагъ къ построенію безклассоваго общества, когда невозможны будутъ никакой гнетъ, никакая эксплуатація; не будетъ поводовъ для войны; когда постепенно будутъ отмирать аппараты принужденія, въ томъ числѣ и государство; когда человѣкъ впервые освободится отъ тяжелой, изнуряющей борьбы за существованіе и «свободное развитіе cadaго станетъ условіемъ свободнаго развитія всѣхъ».

Такъ, или примѣрно такъ, отвѣтилъ бы коммунистъ. Обычныя указанія на Совѣтскую Россію онъ отвелъ бы въ сторону на томъ основаніи, что Совѣтской Россіи еще далеко до коммунизма, а что въ настоящее время тамъ развертывается ожесточенная классовая борьба — диктатура пролетаріата. Марксисты всегда прекрасно сознавали, что диктатура пролетаріата, какъ временная фаза, будетъ во многихъ отношеніяхъ прямо противоположной коммунистическому обществу. Можно оспаривать правильность и цѣлесообразность диктатуры пролетаріата, но это будетъ уже споромъ о методахъ, а не конечной цѣли.

Нѣсколько словъ объ этическихъ принципахъ марксизма. Можно, конечно, говорить, что этика марксизма сводится къ положенію — пролетаріатъ можетъ всѣхъ угнетать и убивать, а его никто. Говорить можно, что угодно, но если статья была написана съ цѣлью помочь разобраться въ марксизмѣ, то такое изложеніе марксистской морали врядъ ли можно назвать удачнымъ. Особенно если тутъ же приводится и другой принципъ, который ужъ совсѣмъ безъ всякаго труда будетъ опровергнутъ любымъ комсомольцемъ. Это какое то парламентское заявленіе коммунистовъ, изъ котораго яко-

бы вытекает принципъ, осуждающій индивидуальныя убійства, но оправдывающій убійство массовое. Примѣръ этотъ неудаченъ тѣмъ, что по немъ легко возстановить истинный смыслъ того, что было сказано коммунистами. Чтобы доказать свою непричастность къ отдѣльнымъ уличнымъ убійствамъ, имъ совсѣмъ не надо было дѣлать ссылокъ на пролетарскую мораль. Имъ достаточно было напомнить о томъ общеизвѣстномъ фактѣ, что въ 905-мъ году русскіе большевики не принимали участія въ террористическихъ актахъ, а все свое вниманіе удѣляли на работу въ массахъ, на подготовку вооруженнаго возстанія. Большевики были противъ террористическихъ актовъ, не потому что считали индивидуальныя убійства недопустимыми, а потому что видѣли въ нихъ вредную и ненужную трату силъ, ослабляющую партію, какъ разъ въ моментъ наибольшаго напряженія революціонной борьбы. Вѣроятно на этой же точкѣ зрѣнія стоятъ и современные коммунисты. Этический моментъ сюда совсѣмъ не входитъ. Это вопросъ не *этики*, а *тактики*. Этическая оцѣнка была дана раньше, когда было признано въ принципѣ, что рабочій классъ можетъ и долженъ бороться за свои права съ оружіемъ въ рукахъ. Интереснѣй всего, что такое противопоставленіе массоваго убійства индивидуальному, именно въ плоскости этической оцѣнки, что по словамъ Б. Вышеславцева является признакомъ предѣльнаго духовнаго помраченія, на самомъ дѣлѣ примѣняется не у коммунистовъ, а во взаимоотношеніяхъ современныхъ культурныхъ государствъ. Ни одно правительство (будемъ надѣяться) не пошлетъ наемныхъ убійцъ въ другое государство, потому что это безнравственно, и то же правительство, въ другой моментъ, не задумываясь обрушится на своего сосѣда со всей мощью своей арміи, съ танками, аэропланами и удушливыми газами.

Въ мою задачу не входитъ ни подробный разборъ статьи Б. Вышеславцева, ни, тѣмъ болѣе, защита коммунизма. Мнѣ хотѣлось только отмѣтить, что коммунизмъ есть явленіе несравненно болѣе глубокое и, главное, несравненно болѣе тревожное для нашей совѣсти, чѣмъ это многимъ кажется. Мнѣ хотѣлось также напомнить о старой истинѣ, что никогда не слѣдуетъ преуменьшать силъ противника. Пренебрежительно отмахиваясь отъ коммунизма, не желая видѣть въ немъ никакой идеи, никакой правды, мы тѣмъ самымъ безъ борьбы отходимъ въ сторону и только способствуемъ его дальнѣйшему развитію.

Бѣда въ томъ, что одной теоретической критикой марксизма вообще не подорвать. Лучшее опредѣленіе марксизма дано самими марксистами: марксизмъ — не догма, а руковод-

ство къ дѣйствию. Съ измѣненіемъ исторической обстановки измѣнится и марксизмъ. Вотъ что говорятъ сами марксисты (Р. Люксембургъ): «Это ученіе, подобно прежнимъ теоріямъ классической политической экономіи, прежде всего является духовнымъ отраженіемъ опредѣленнаго періода хозяйственного и политическаго развитія, а именно эпохи перехода изъ капиталистической фазы исторіи въ социалистическую... Насквозь проникнутое историческимъ духомъ, оно претендуетъ лишь на временную истинность. Насквозь діалектическое, оно въ себѣ самомъ носитъ зародышъ своей смерти... Тѣмъ самымъ ученіе Маркса будетъ рано или поздно, навѣрное, «ниспровергнуто» въ своей самой опасной для современнаго общественнаго строя части, но только *вмѣстѣ* съ существующимъ общественнымъ строемъ».

Вотъ этой злободневностью, а также порывомъ къ дѣйствию, и объясняется въ значительной степени устойчивость марксизма. Никакими теоретическими спорами, указаніями на недостаточность марксистской теоріи знанія и т.д., марксиста не поколеблешь. Единственная критика могла бы стать убійственной критикой марксизма — это противопоставленіе коммунизму активности христіанъ. Если бы мы могли сказать коммунистамъ: посмотрите, какимъ невѣроятнымъ страданіямъ и лишеніямъ вы подвергаете русскій народъ, и посмотрите, какъ благоденствуютъ и процвѣтаютъ христіанскія общества, какъ всѣ объединены въ дружномъ и братскомъ трудѣ, какъ создаются условія все болѣе благопріятныя для всесторонняго развитія личности, какъ уменьшается возможность новой войны... Если бы мы могли сказать нѣчто подобное или, по крайней мѣрѣ, четко и ясно намѣтить *свой* путь, но путь основанный на анализѣ объективныхъ условій, — многіе изъ марксистовъ перешли бы къ намъ.

Къ сожалѣнію христіанство отъ такой дѣйственной критики безконечно далеко. Христіанство въ массѣ еще даже не чувствуетъ, въ чемъ острота переживаемаго нами кризиса. Статья Б. Вышеславцева не есть исключеніе въ этомъ отношеніи.

В. Расторгуевъ.

Январь 1933 г.
Лондонъ.

О НЕЧУВСТВІИ И НЕПОНИМАНІИ ТРАГИЗМА

Отвѣтъ г. Расторгуеву.

Въ своей статьѣ «Трагизмъ возвышеннаго и спекуляція на пониженіе» я хотѣлъ показать, что христіанство чувствуетъ трагизмъ и побѣждаетъ трагизмъ, а марксизмъ трагизма не чувствуетъ, не понимаетъ и потому не побѣждаетъ. Марксизмъ не чувствуетъ комизма своихъ противорѣчій (намѣченныхъ моимъ оппонентомъ) и трагизма своей философской нищеты. Коммунисты — это люди безъ улыбки и безъ слезъ, они не знаютъ юмора, не чувствуютъ трагизма *въ принятіи преступленія*. Вотъ почему въ ихъ рукахъ все превращается въ трагическій фарсъ: судъ, хозяйство, раскрѣпощеніе. Развѣ не комично, что «матеріалисты» прежде всего лишаютъ народъ «матеріальныхъ» благъ? Развѣ не комично, что «экономисты», утверждающіе, что «хлѣбомъ единымъ будетъ живъ человѣкъ», прежде всего оставляютъ народъ безъ хлѣба? Развѣ не траги-комично, что тѣ, которые пишутъ въ своихъ азбукахъ «мы не рабы, рабы не мы», возстановливаютъ крѣпостное право и рабскій трудъ въ грандіозныхъ размѣрахъ? Развѣ не траги-комично, что противники капитализма возстановливаютъ капитализмъ въ грандіозныхъ размѣрахъ, самый страшный, эксплуататорскій и тиранническій капитализмъ: *государственный капитализмъ*? Коммунизмъ вовсе не есть отрицаніе капитализма, а напротивъ, доведеніе капитализма до послѣдняго предѣла, до абсурда: весь капиталъ страны вручается небольшому тресту «аппаратчиковъ», но сверхъ того имъ вручается еще самодержавная власть, которой прежніе капиталисты не имѣли, собственность на души и тѣла «трудящихся», о которой прежніе капиталисты не мечтали. Капитало-Коммунизмъ представляетъ собою такой строй, въ которомъ

права самодержавнаго треста безконечно увеличились, а права трудящихся сведены къ нулю: трудящіеся «лишены всѣхъ правъ состоянія»! Тутъ есть своя діалектика, весьма неожиданная для марксизма, и понятная только еврейскимъ пророкамъ и христіанамъ; она выражается въ словахъ: «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ!» Современный христіанскій философъ одинаково не приѣмлетъ рѣшенія капитализма и рѣшенія коммунизма. Марксистскій коммунизмъ необходимо признать *ухудшеніемъ* капитализма. Объ этомъ я достаточно писалъ и въ «Пути» и въ «Новомъ Градѣ». Ни мнѣ, ни этимъ органамъ никто не можетъ бросить обвиненія въ «нечувствіи» социальной проблемы и зла капитализма. Но я считаю себя въ правѣ указать на то непониманіе и нечувствіе трагизма (и комизма), на то «окаменѣніе сердца», которое характерно для современной цивилизаціи и для современной молодежи.

Мой оппонентъ какъ будто отрицаетъ мою характеристику сущности марксизма, какъ «редукціи» къ экономическому фундаменту. Ни одинъ серьезный марксистъ никогда ее отрицать не пытался и всегда примѣнялъ и будетъ примѣнять, какъ основной методъ; иначе марксизмъ перестанетъ быть «экономическимъ матеріализмомъ» и монизмомъ. Мой оппонентъ указываетъ на *сплошное противорѣчіе* марксизма, на его морализмъ, на пагубу революціонной свободы и творчества. Это вполнѣ вѣрно. Но марксизмъ этого противорѣчія *не видитъ*. Въ силу этого онъ философски несостоятеленъ и негоденъ и инфантиленъ для современной мысли. Философія есть *умнѣе видѣть и разрѣшать противорѣчія* (антиноміи). Въ этомъ сущность діалектики. Сознательно ввести въ марксизмъ идею цѣнности и моральной оцѣнки, идею свободы личности и творчества — значитъ уничтожить марксизмъ, превратить его въ нѣмецкій идеализмъ, въ Гегеля и Фихте. Кто отрицаетъ редукцію къ экономическому базису и признаетъ несводимую самостоятельность ступеней и категорій бытія — тотъ не марксистъ, ибо онъ принужденъ будетъ признать, что духъ несводимъ къ матеріи, что свобода несводима къ природной необходимости.

Философія есть діалектика и настоящая діалектика убиваетъ марксизмъ. Кто знаетъ діалектику Платона, Плотина, Прокла, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля — тому «діалектика» марксистовъ смѣшна. Въ коммунизмъ діалектика невозможна, ибо *діалогъ* невозможенъ: тотъ, кто говоритъ «нѣтъ», — подлежитъ истребленію. *Діалектика запрещена и уничтожена*, ибо запрещено *вскрывать противорѣчія* марксизма.

Б. В ы ш е с л а в ц е в ъ .

ПИСЬМО ВЪ РЕДАКЦІЮ ИЗЪ РУМЫНІИ

Живя у самой границы старой, больной Европы и пребывающаго еще въ горячечномъ бреду новаго міра, мы особенно чутко прислушиваемся ко всякой живой мысли и новому слову раздающемуся извнѣ. Намъ особенно радуетъ въ этомъ отношеніи тотъ цѣнный вкладъ, который дѣлаетъ журналъ «Путь» въ сокровищницу религіозно-нравственной литературы, пополняя въ сознаніи читателей пробѣлы духовной и религіозной устойчивости, вызванной разочарованіями, сомнѣніями и уныніемъ.

Хотя къ намъ не легко заглядываютъ хорошія книжки и жизнь складывается такъ бѣдно, что и выписать ихъ намъ не подъ силу (мнѣ удалось прочитать 2 сборника 1926 и одинъ 1930 годовъ), тѣмъ не менѣе да будетъ мнѣ позволено подѣлиться какъ читателю нѣкоторыми мыслями и соображеніями, которыя явились нашему духовному взору и которыя не лишены большого значенія для той среды, въ которой я живу и работаю, а могутъ имѣть и вообще большое общее значеніе. Оговариваюсь: я не знакомъ къ сожалѣнію съ общей программой и задачами журнала и потому сужу лишь по прочитанному.

Передо мной богатый литературный матеріалъ русской религіозной мысли, богатая эрудиція сотрудниковъ среди коихъ многіе кореніи литературы этого рода. Блестящія изслѣдованія въ области догматики, философіи, богатая критика литературно-научныхъ трудовъ данной области, отчеты, бібліографія.

Мнѣ ясно, что матеріалъ предназначенъ для образованнаго и не общеобразованнаго, а спеціально образованнаго читателя и что простообразованному читателю пониманіе этой литературы будетъ затруднительно. Но не только это. Кромѣ спеціальной образованности необходима для усвоенія и одухотворенность, подготовленность развитою духа къ воспріят-

тію. И вотъ тутъ то возникаетъ вопросъ: кому призвана служить эта литература — читателямъ первой, или второй категоріи?

Принимая во вниманіе, что для читателя первой категоріи основная мысль, цѣль и заданіе — пропаганда духовно-нравственнаго восхожденія останется недостижима безъ наличія въ немъ одухотворенности, тогда какъ для второй категоріи пониманіе, благодаря недостатку спеціальныхъ знаній не можетъ не быть затруднительнымъ, что кругъ читателей, удовлетворяющій обоимъ условіямъ чрезвычайно ограниченъ, журналъ къ сожалѣнію не сможетъ широко выполнить свою миссіонерскую задачу.

Можетъ быть мнѣ отвѣтить, что я самъ навязываю такую задачу журналу, что сборникъ предназначенъ именно для читателя либо первой категоріи, можетъ быть въ надеждѣ его обратить (не задаваясь никакой миссіонерской задачей), либо той категоріи, которая соединяетъ въ себѣ оба элемента (знаніе и одухотворенность). Въ такомъ случаѣ я извиняюсь, мнѣ значитъ померещилось, но померещилось хорошо, красиво и цѣнно для меня. Я услышалъ въ строкахъ нѣкоторыхъ проникновенныхъ статей слово проповѣди и мнѣ хотѣлось бы чтобы это не было галлюцинація. Мнѣ ясно насколько нужна вода живая человѣчеству въ дни отчаянія и унынія и мнѣ бы не хотѣлось чтобы этой живой воды лишили малыхъ сихъ тѣ, которые познали ея источники.

Если же я не ошибся, если талантливые, проникновенные люди задаются этими высокими задачами, если имъ хочется протянуть руку помощи больному брату и помочь ему разобратъся, найти себя на жизненномъ пути въ порывахъ вѣры и христіанской любви, мнѣ кажется, что расширение рамокъ заданій издательства было бы чрезвычайно цѣнно.

Можетъ быть болѣе популярное изложеніе матеріала въ параллельномъ изданіи могло бы удовлетворить издательство, можетъ быть спеціальнѣйшій отдѣлъ сборниковъ могъ бы дать читателю этотъ болѣе популярный матеріалъ. Но повторяю, что никогда еще не было столь большого количества среди людей алчущихъ и жаждущихъ правды, никогда человѣчество такъ не нуждалось въ своихъ исканіяхъ въ крѣпкой вѣрѣ и религіи, могущей при правильномъ толкованіи примирить его съ кажущимися непримиримыми противорѣчіями жизни, дать ему силу выйти изъ лабиринта сомнѣній на арену полной божественной силы — въ любви и вѣрѣ — жизни.

Сейчасъ человѣчество, въ отчаяніи, ждетъ, не созная, пророка, и онъ долженъ придти, такъ какъ время ему приходитъ. Человѣчество въ своей жизни подошло къ тупику — это

историческое время для прихода пророка. Но готовить человечество къ его приходу роль проповѣдника. Проповѣдь нужна для закалы силы духа въ вѣрѣ. Мы давно не слышимъ проповѣди въ православныхъ храмахъ, живой, не казенной, давно умолкъ гласъ пастыря облеченнаго высокимъ духовнымъ авторитетомъ и намъ тягостно и мы живемъ одинокими. Вѣримъ, молимся, но нѣтъ подъема, нѣтъ религіознаго паѳоса, нѣтъ молитвеннаго единенія соборне, отсутствуетъ динамика вѣры, которая способна пробудить живое слово устно излагаемое, а за отсутствіемъ устнаго хотя бы и письменное, простое и понятное для всѣхъ.

Если бы эта задача могла бы хоть отчасти быть выполнена издательствомъ создавъ живой флюидъ среди вѣрующаго, молящагося человечества, много утѣшенія влилось бы въ больныя души людей.

Тогда и религіозные сѣзды не объединяли бы столь незначительное число религіозно-настроенныхъ людей (сѣздъ молодежи въ Болгаріи и Австріи объединившіе 40-70 человѣкъ), а превратились бы въ мощные соборы вѣрующихъ, на которыхъ больное человечество нашло бы средство заживить свои раны, соединивъ въ одно звено религію, науку и политику.

Д. Рашеевъ.

НОВЫЯ КНИГИ:

Martin Buber. Die Chassidischen Buecher; Ich und Du; Zwiespreche; Koenig-tum Gottes. I.

Мартинъ Буберъ — замѣчательный еврейскій религиозный мыслитель. Но значеніе его шире еврейской религиозной темы. Прежде всего поражаетъ его религиозная серіозность, его подлинность, онъ внушаетъ большое довѣріе. М. Буберъ перевелъ Библію вмѣстѣ съ умершимъ уже Розенцвейгомъ, тоже очень замѣчательнымъ еврейскимъ религиознымъ мыслителемъ. У М. Бубера — библейскіе истоки. Онъ не хочетъ быть отвлеченнымъ метафизикомъ и теологомъ. Онъ хочетъ обосновать свое религиозное мышленіе на миѣѣ. Поэтому онъ обращается къ хассидскимъ легендамъ. Омертвѣніе талмудической религіи закона вызвало въ глубинахъ еврейства реакцію мистическаго и миеотворческаго движенія хассидизма въ концѣ XVIII в. М. Буберъ не переводитъ хассидскіе легенды, а пересказываетъ ихъ, сознательно ихъ модернизируя. Въ этомъ его обвиняютъ. Но онъ хочетъ возродить еврейскій религиозный миѣѣ въ томъ, что есть въ немъ вѣчнаго, способнаго дать духовную пищу и современной душѣ. Еврейскій модернизмъ Мартина Бубера во всемъ противоположенъ еврейскому модернизму Германа Когена, который хотѣлъ очистить религію отъ миеа и подчинить откровеніе Кантовскому идеализму, т. е. въ концѣ концовъ проповѣдуетъ «религію въ предѣлахъ разума». «Die Chassidischen Buecher» — основная книга Бубера, въ ней хассидскія легенды сопровождаются его введеніемъ и комментаріями. Въ этихъ комментаріяхъ раскрываются основныя религиозныя и религиозно-философскія идеи Бубера. Хассидизмъ есть побѣда подземнаго, мистическаго юдаизма надъ официальнымъ, законническимъ. Хассидскія легенды очаровываютъ этимъ проникновеніемъ

религіозного начала во всю повседневную жизнь, этимъ характернымъ для вѣрующихъ евреевъ стояніемъ лицомъ къ лицу передъ Богомъ. Хасидизмъ есть радость въ Богѣ. Въ хасидской жизни даже пища становится сакраментальнымъ служеніемъ. Буберъ видитъ сущность хасидской религіозной жизни въ преодолѣніи различія жизни въ Богѣ и жизни въ мірѣ. Религіозная жизнь совсѣмъ не есть уходъ изъ міра. Цѣль-спасеніе, искупленіе. Въ этомъ сходство съ христіанствомъ и, вѣроятно вліяніе христіанства, какъ религіи искупленія. Но по мнѣнію Бубера различіе между юдаизмомъ и христіанствомъ въ томъ, что для юдаизма искупленіе всегда здѣсь и тутъ, въ каждомъ актѣ жизни, для христіанства же, по невѣрному представленію Бубера, оно въ особой, выдѣленной изъ жизни мистеріи. Цадикъ не монахъ и не священникъ, повторяющій свой сакраментальный актъ, а человѣкъ. Богъ можетъ быть виденъ во всѣхъ вещахъ и можетъ быть достигнутъ въ каждомъ чистомъ дѣяніи. Богу нужно служить во всей жизни. Спасеніе человѣка не въ аскетическомъ удаленіи отъ жизни міра, а въ томъ, чтобы всему давать божественный смыслъ. Религія есть переживаемое все, она — въ самой будничной жизни. Юдаизмъ и хасидизмъ въ частности — оптимистичны, они говорятъ «да» міру, имъ чуждъ пессимистическій элементъ свойственный христіанству. Изначально еврейское оказывается изначально человѣческимъ, это обычная для еврейскаго мессіанизма универсализація. Розенцвейгъ въ своей книгѣ «Der Stern der Erlösung» говоритъ, что преимущество еврея передъ христіаниномъ въ томъ, что еврей для осуществленія религіознаго совершенства не долженъ отказываться отъ себя и своего міра, который есть міръ сотворенный его Богомъ, христіанинъ же долженъ отказаться и отъ себя и отъ своего міра, который есть падшій языческой міръ, долженъ стать совершенно новымъ существомъ. Съ этимъ связанъ больший оптимизмъ и болѣе легкая реализуемость юдаизма, чѣмъ христіанства. Это связано съ инымъ пониманіемъ грѣха и паденія, свободы и благодати. Все таки главное, что приходится сказать Буберу, который не производитъ впечатлѣнія человѣка исключительно замкнутаго въ еврейскомъ мірѣ, это, что юдаизмъ есть религія для евреевъ, а не для всякаго человѣка и не для всего человѣчества, какъ христіанство. Универсализмъ христіанства есть его абсолютное преимущество. Для юдаистическаго сознанія, даже модернизированнаго, есть непреодолимое различіе между эллиномъ и іудеемъ. Тоже самое утверждаетъ и антисемитизмъ, который всегда есть и антихристіанство. Универсалистическое притязаніе еврейскаго мессіанизма, отождествляющаго религіозное и національ-

ное, не разрѣшаетъ вопроса. Христіанство существуетъ и для Бубера, онъ можетъ стать христіанскимъ. Но юдаизмъ, но хасидизмъ не существуетъ и для меня, по настоящему и глубоко я не могу стать адептомъ еврейской религіи. Для меня несомнѣнно, что и въ хасидизмъ и у М. Бубера есть безсознательное христіанскіе элементы, есть уже христіанская бого-человѣчность, преодоленіе абсолютной трансцендентности Божества. При чтеніи книгъ Бубера меня поразило, что его истолкованіе юдаизма въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ очень близко къ моему истолкованію христіанства. Для Бубера Богъ нуждается въ человѣкѣ. Это центрально для его религіозной философіи. Богъ нуждается въ человѣкѣ для своего дѣла. Въ нашемъ мірѣ осуществляется свобода Бога. Міръ не Божья игра, а Божья судьба. Еще въ Кабаллѣ есть ученіе, что Богъ ограничилъ себя въ мірѣ, чтобы быть любимымъ, быть познаннымъ. Богъ хотѣлъ свободы. Эта мысль очень дорога и мнѣ. Она возникаетъ на христіанской почвѣ, такъ какъ христіанство есть религія Бого-человѣка и Бого-человѣчества, религія богочеловѣческая, безконечнаго сближенія божескаго и человѣческаго. Это есть драма любви и свободы между Богомъ и его другомъ. Я не представляю себѣ, какъ это можно утверждать на почвѣ чистаго монотеизма. У Бубера я вижу уже преодоленіе такого чистаго монотеизма. Для Бубера религіозный первофеноменъ есть діалогъ.

Израиль говорилъ съ Богомъ лицомъ къ лицу. Происходитъ встрѣча человѣка (я) съ Богомъ (ты). Поэтому Буберъ говоритъ, что первоначально «отношеніе». У Бубера есть родство съ діалектической теологіей. Но теологія Бубера болѣе послѣдовательно діалогична, чѣмъ въ бартіанствѣ, ибо человѣкъ не только слушаетъ, но и отвѣчаетъ. И Богъ нуждается въ отвѣтѣ человѣка. Вся религіозная жизнь діалогична. Діалогично отношеніе «я» и «ты», что и есть основа религіи, первичное въ ней. Самая замѣчательная книга Бубера называется «Ich und Du». Это небольшая, но очень насыщенная и концентрированная книга, въ ней дана основа религіозной философіи Бубера. Есть Ich (человѣкъ), есть Du (Богъ) и есть Es (оно, безличное, міръ вещей). Ich и Du не вещи, а отношенія. Легенда для Бубера и есть ничто иное какъ мифъ о «я» и «Ты», о призывающемъ и призываемомъ. Нѣтъ «я» самого по себѣ, а лишь въ отношеніи къ «Ты» и «оно». «Ты» для «я» не есть вещь среди вещей. «Ты» для «я» не опытъ, а именно отношеніе. Слова «я—ты» говорятся всѣмъ существомъ. Между «я» и «Ты» нѣтъ посредника въ понятіи или въ фантазіи, это отношеніе первичное. Но «ты» можетъ превратиться въ «оно» (Es). Богъ можетъ стать не «ты» для меня, а «оно», объектомъ.

И это происходит съ религіознымъ первофеноменомъ въ исторіи. Объектъ есть всегда «оно», а не «ты», отношеніе сознанія къ предмету. «Я» о «оно» (Es) есть раздѣленіе, между ними нѣтъ первичнаго отношенія. Первично лишь отношеніе къ «ты», а не воспріятіе вещи. «Ты» не знаетъ координатъ, знаетъ лишь «оно». Для Бубера есть Duwelt и Eswelt. Только Duwelt есть міръ откровенія и религіозной жизни. Eswelt есть объективация. Но «ты» никогда не есть объективация. Буберъ опредѣляетъ духъ, какъ отвѣтъ человѣка «ты». «Я» въ отношеніи къ «ты» — личность, въ отношеніи къ «оно» — субъектъ. Отношеніе «я» и «оно» есть координатъ субъекта и объекта. Богъ не открывается въ отношеніи субъекта, Богъ открывается, какъ «ты», а не какъ объектъ. Эти центральныя для Бубера мысли имѣютъ не только религіозную, но и большую философскую цѣнность. Философія Бубера можетъ быть сближена съ такъ называемой экзистенціальной философіей. Экзистенціальной міръ не есть міръ объективированный, не есть Duwelt, въ немъ даны «я» и «ты» и ихъ первичное отношеніе. Но въ отличіи отъ экзистенціальной философіи Гейдеггера и Ясперса экзистенціальная философія Бубера носитъ религіозный характеръ. Въ этихъ мысляхъ Бубера нѣтъ обязательной связи съ юдаизмомъ, онѣ вполне пріемлемы для христіанскаго сознанія и можетъ быть даже еще болѣе пріемлемы. Религіозное мышленіе Бубера стоитъ выше официальнаго, школьнаго богословствованія, для котораго между «я» и «ты» стоитъ понятіе и Богъ превращенъ въ Eswelt. Но мысль Бубера нуждается въ дополненіи. Кромѣ «я» и «ты» есть еще «мы», есть непосредственное, первоначальное отношеніе «мы» и «ты». Это «мы» раскрывается въ экзистенціальности церкви. Продолженіемъ книги «Ich und Du» является небольшая книга «Zwiesprache». Очень замѣчательно опредѣленіе Бубера, какъ Слово Божье доходитъ до человѣка. Слово Божье не падаетъ такъ, что я знаю, каково оно, но падаетъ, какъ метеоръ, свѣтъ его входитъ въ мои глаза, но самого метеора я не вижу. Въ этой книгѣ Буберъ возвращаетъ насъ къ основной темѣ о «я» и «ты». Когда два говорятъ другъ другу «это ты», происходитъ между ними вхожденіе въ бытіе. Это есть для Бубера путь къ подлинному бытію, которое въ Eswelt закрывается. Буберъ ставитъ также очень важную и мало еще разработанную проблему коллективности и общенія. Коллективность для него есть не связь, а связанность. Это и есть принудительный социальный міръ. Связь есть общеніе. Общеніе предполагаетъ, что люди не другъ около друга, а другъ у друга. Но эти мысли у Бубера недостаточно развиты. Это вѣдь и есть проблема «мы». Можно было бы сказать, что коллективность

есть порядокъ природный, общеніе же есть порядокъ благодатный. Соціальная прозкія релігійної філософіі Бубера недостатно ясно. О его книгѣ «Koenigtum Gottes» говорить еще преждевременно, такъ какъ вышелъ лишь первый выпускъ. Его хасидскія легенды есть художественная обработка въ конкретной формѣ темы о «я» и «ты». Въ одномъ мѣстѣ Буберъ говоритъ объ опасности сакраментально-культовой релігій для отношенія человѣка къ Богу въ мірѣ и жизни. Можно было бы сказать, что въ сакраментально-культовой сторонѣ релігій легко переходъ къ объективации, т. е. къ Eswelt. Этому противостоитъ пророческая сторона релігій. Но объ этомъ специально Буберъ не говоритъ. Онъ говоритъ также о борьбѣ релігій съ міеомъ. Со стороны недостаточно ясно отношеніе Бубера къ официальному юдаизму, къ преобладающему направленію еврейской релігій. Пропитанный мистическими традиціями Кабаллы и хасидизма онъ несомнѣнно выходитъ за предѣлы конфессіональности, онъ входитъ въ общее русло мистическихъ и духовныхъ теченій человѣчества. Но основнымъ остается вопросъ объ отношеніи юдаизма и христіанства. Что думаетъ Буберъ о Христѣ? Не произошла ли окончательная и основоположная для судебъ міра встрѣча «я» и «ты» въ Бого-человѣкѣ Христѣ? Буберъ придаетъ огромное значеніе свободѣ, онъ связываетъ судьбу со свободой. Но для встрѣчи «я» и «ты», для дѣйствительнаго отвѣта человѣка Богу въ человѣкѣ долженъ быть элементъ не сотворенной, не отъ Бога полученной, примордіальной свободы. Эта проблема мнѣ представляется основной проблемой релігійной філософіі. Съ этимъ связана и дѣйствительная діалогичность отношенія между «я» и «ты». Книги Бубера во всякомъ случаѣ должны быть признаны выдающимся явленіемъ въ релігійной мысли Европы.

Николай Бердяевъ

Византійскіе Отцы V-VIII. Свящ. Г. В. Флоровскій. Парижъ, 1933.

Нельзя не привѣтствовать выхода въ свѣтъ книги отца Георгія Флоровскаго, восполняющей крупный пробѣлъ въ русской исторіи византійской духовности. Она является продолженіемъ и завершеніемъ перваго, не менѣе солиднаго, труда того же автора: *Восточные Отцы IV вѣка* (Парижъ, 1931).

Золотой вѣкъ творческой христіанской мысли несравнен-

но лучше знакомъ мало-мальски образованному читателю нашихъ дней, чѣмъ болѣе поздній періодъ ея развитія, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь. Въ центрѣ его стоитъ классическая эпоха древняго монашества. О. Флоровскій прекрасно характеризуетъ послѣднее какъ «Церковь явленную въ ея социальномъ *ино-бытіи*, какъ новое *жительство* не отъ міра сего». Для насъ это прежде всего раскрытіе своеобразныхъ путей восточной мистики не только «бездумной», (въ смыслѣ дискурсивнаго мышленія) но и *безъ образной*, на фонѣ аскетической дисциплины — подвижничества — неизмѣнно направленной къ идеалу чистаго созерцанія или «умнаго вѣдѣнія». Ибо *πράξις* — подвигъ — есть лишь подготовительная ступень къ *θεωρία*, т. е. къ непосредственному богопознанію.

Работа автора-профессора отнюдь не компиляція, а вполне самостоятельное изслѣдованіе, гдѣ можно найти не мало новаго. Чрезвычайно цѣнна вся глава о *Духовныхъ Бесѣдахъ*, извѣстныхъ подъ именемъ Макарія Великаго, основателя скитскаго отшельничества. Въ настоящее время католическіе ученые (Stiglmayr, Wilmart) не только отрицаютъ подлинность этихъ гомилій, но приписываютъ ихъ неизвѣстному манихействующему еретіку: на основаніи трагическаго дуализма коимъ онѣ проникнуты (со-обитаніе въ душѣ Духа Св. и Сатаны). Повидимому о. Флоровскій также сомнѣвается въ принадлежности Бесѣдъ перу преп. Макарія, но скорѣе по формальнымъ причинамъ. Близость этого глубиннаго религіознаго опыта къ нѣкоторымъ мессалианскимъ мотивамъ и для него очевидны; только она возможна по его мнѣнію, и у православнаго, «не догматиста, а психолога», съ чѣмъ мы совершенно согласны.

Тоже самое въ значительной степени примѣнимо и къ дошедшимъ до насъ сочиненіямъ Евагрія Понтійскаго, которому нашъ авторъ посвящаетъ нѣсколько, быть можетъ слишкомъ краткихъ страницъ (163-5). Осужденный на V-мъ Вселенскомъ Соборѣ за оригенизмъ, этотъ замѣчательный духовный писатель въ дѣйствительности главное звено соединяющее александрійскій гнозисъ съ византійской спекулятивной традиціей. Зависимость Максима Исповѣдника, давшего наиболѣе полное, гармоничное ученіе о *θεωσις'α*, отъ египетскаго отшельника конца IV-го в. теперь точно установлена на Западѣ. Православные консерваторы донинѣ ее замалчивали несмотря на то что нѣкоторые отрывки Евагрія находятся въ нашемъ *добротолюбіи*. Тѣмъ важнѣе нарушеніе этого несправедливаго молчанія у о. Флоровскаго, который открыто признаетъ «вліяніе Евагрія на всѣхъ позднѣйшихъ аскетическихъ писателей, особенно на Максима Исповѣдника.

При богатой насыщенности и сжатости превосходно написанной книги талантливаго богослова, объективность въ изложеніи понятна сама собою; однако безпристрастіе никогда не переходитъ у него въ безстрастіе. Единственно о чемъ можно пожалѣть, это — вмѣстѣ съ отсутствіемъ критическаго аппарата примѣчаній, столь необходимаго для спеціалиста, — нѣкоторый недостатокъ внутренней композиціи, а именно: отдѣльныя части — системы не слиты, какъ хотѣлось бы, въ одно стройное цѣлое. Поэтому нѣтъ «Заключенія», которое помогло бы закрѣпить въ умахъ синтетическіе результаты этихъ строго продуманныхъ «Чтеній въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ».

М. Л-Б.

Imp. de Navarre; 5, rue des Gobelins, Paris

ЦЕРКОВЬ И НОВАЯ РОССИЯ

Событія, происходящія въ Россіи послѣ совершившагося тамъ пятнадцать лѣтъ назадъ революціоннаго переворота всей жизни, вызываютъ среди людей, удаленныхъ отъ своей страны и своего народа, самыя разнообразныя предположенія, сужденія и оцѣнки. Разнообразіе это опредѣляется не столько существомъ самихъ событій, сколько привносимыми въ ихъ оцѣнку проэкціями на будущее Россіи.

Сами же событія, совершившіяся въ теченіе 15 лѣтъ и развертывающіяся дальше, могутъ быть разсматриваемы лишь съ двухъ точекъ зрѣнія: пріятія или непріятія ихъ. При чемъ эти точки зрѣнія являются чисто личными, такъ сказать «вкусовыми», независящими ни въ какой мѣрѣ отъ движенія историческаго процесса и его необходимыхъ законовъ.

Такимъ образомъ, оставивъ совершенно въ сторонѣ всѣ предположенія и пожеланія, разсчитанныя на завтрашній день Россіи, мы, казалось бы, обязаны были признать, что существуетъ Россія (или С. С. С. Р.) сегодняшняго дня, такая, какъ она есть въ цѣломъ, принять ее какъ *фактъ* и, разсматривая тѣ или инныя явленія современной русской жизни, изучать ихъ на основѣ этого факта, въ связи съ нимъ, а отнюдь не въ отвлеченной отъ него обособленности.

Между тѣмъ, наши сужденія о Россіи и о происходящемъ въ ней все время сбиваются. Изъ области реальной мы то и дѣло перескакиваемъ въ область фантастическую: дѣйствительность сегодняшняго дня заслоняется для насъ «туманными картинками» прошлаго. Это происходитъ потому, что и о самихъ себѣ мы мыслимъ тоже не вполне реально. Личное, индивидуальное «я» русскаго эмигранта, будучи составлено изъ двухъ половинокъ — теперешней и прежней — постоянно двойится. Поскольку онъ живетъ во Франціи, Германіи, Сербіи, Америкѣ и вообще во всякой чужой странѣ, онъ сознаетъ себя рабочимъ, конторщикомъ, шофферомъ, чертежникомъ и т. д. Но

какъ только онъ обращается мыслью къ Россіи, тотчасъ же онъ превращается въ полковника, въ инженера, во владѣльца фабрики, въ Тульского или Орловскаго помѣщика, даже просто въ начальника станціи, имѣющаго свое «заслуженное» и «по праву» мѣсто и положеніе въ жизни, свое *качественное* въ ней, а потому какъ будто неотъемлемое и абсолютное опредѣленіе. И вотъ въ силу этого послѣдняго обстоятельства «туманныя картины» и начинаютъ заслонять явь жизни. Явь для подавляющаго большинства очень горька; примиряться съ нею легче, увѣривъ себя въ томъ, что эта явь — нѣчто временное, нѣкій маскарадный костюмъ, который завтра будетъ сброшенъ и изъ подъ него выйдетъ на свѣтъ Божій подлинное лишь на срокъ скрытое и отъ этого срока ничуть не тускнѣющее золотое «шитье мундира». Снять же маскарадный костюмъ будетъ можно только въ Россіи, Россіи прежней или почти прежней... Новая, *другая*, Россія не сулитъ никакого возврата утерянныхъ личныхъ благъ. Думать о ней значитъ отречься отъ своего желаннаго и счастливаго возвращенія въ прежнее состояніе... И выходитъ такъ, что ужъ лучше считать теперешнюю Россію и все въ ней совершившееся и совершающееся фантазмагоріей, дурнымъ кошмаромъ, а Россію вчерашнюю носить въ умѣ и въ сердцѣ какъ дѣйствительность, пока вотъ только скрытую занавѣсомъ исторіи. Получается нѣкій гипнозъ, гипнозъ прошлаго, личный въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, но создающій нѣкую общую массовую психологію эмиграціи. *Образы прошлаго*, крѣпко запечатлѣнные въ подсознаніи, *кажутся убѣдительные фактовъ настоящаго*, предлагаемыхъ сознанію исторіей.

Образъ побѣждаетъ фактъ и не допускаетъ его до глубины сознанія, потому, что фактъ и факты имѣютъ мѣсто гдѣ-то на разстояніи. А когда нѣтъ подлинно осязаемой *очевидности* случившагося, то у человѣка начинаетъ захлопываться какой-то внутренній предохранительный клапанъ и онъ невольно отводитъ отъ происшедшаго свое вниманіе: «я не хочу этому вѣрить». «Я не хочу этому вѣрить» переходитъ въ «нельзя этому вѣрить», т. е. въ успокоительное отрицаніе случившагося.

II

Хотя намъ этого и не хочется, но совершенно независимо отъ нашихъ вкусовъ, представленій, привычекъ и желаній, въ Россіи происходитъ колоссальной силы вулканическій процессъ.

Пятнадцать лѣтъ изливается изъ нѣдръ ея огненная лава,

заливающая собою прошлое. Остановить изверженія мы не можемъ, какъ едва ли можемъ отсюда, издалека, въ какой-либо степени повліять на образованіе новыхъ формъ русской жизни.

Органическія измѣненія происходятъ въ самомъ организмѣ, а не во внѣ его. Мы же стоимъ въ сторонѣ и всѣ наши даже лучшія и наиболѣе безкорыстныя творческія усилія, направляемыя на помощь огромному русскому организму, — только гомеопатическія «пилюли въ аптечной коробочкѣ» — никакъ не больше. Если организмъ въ самомъ себѣ имѣетъ достаточно силы, чтобы побороть болѣзнь, то, въ періодъ начавшагося выздоровленія, наши «заграничныя пилюли» *можетъ быть* и пригодятся въ какой-то, конечно, самой относительной степени. Но чтобы и «пилюли» эти дѣлать, хотя бы для собственнаго утѣшенія, нужно прежде всего напрячь всѣ силы, дабы понять, что происходитъ въ Россіи. А для этого необходимо побѣдить самихъ себя, освободиться отъ сладкаго, можетъ быть, для многихъ, гипноза прошлаго, преодолѣть эту раздвоенность на «вчера» и «сегодня» и совершенно погасить въ себѣ всякую романтику, уносящую насъ изъ области дѣйствительныхъ фактовъ въ область грезъ, образовъ и представленій о томъ, чего больше уже не существуетъ. И особенно это важно, просто *необходимо* тамъ, гдѣ мы сохраняемъ или, по крайней мѣрѣ, хотимъ сохранить живую связь съ душой нашего народа, связь наиболѣе крѣпкую и драгоцѣнную — въ области христіанской вѣры и Церкви.

Принявъ своимъ сознаніемъ фактъ другой Россіи, которая вотъ уже шестнадцатый годъ истекаетъ кровью отъ нужныхъ и ненужныхъ, творческихъ и разрушительныхъ усилій, мы обязаны осознать и то, что Русская Православная Церковь не можетъ жить и дѣйствовать въ области образовъ и представленій прошлаго, а стоитъ лицомъ къ лицу передъ *фактомъ* этой другой, бурлящей и кипящей въ своемъ какомъ-то новомъ становленіи, Россіи.

Совмѣстимы ли Церковь, какъ таковая, и современная бурлящая Россія?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ со всей полнотой и добросовѣстностью, мы должны прежде всего уяснить себѣ, что такое Церковь въ существѣ своемъ, въ основѣ своей, а для этого выдѣлить самую идею Церкви въ ея чистотѣ изъ того случайнаго и временнаго, что къ ней приросло въ бытовомъ порядкѣ, иначе говоря освободить понятіе Церкви отъ церковно-бытовыхъ «аксессуаровъ».

Церковь есть Тѣло Христово. Въ ней Духомъ Святымъ дѣйствуетъ и пребываетъ Самъ Христосъ.

Может ли силъ Христовой быть загражденъ путь чело-
вѣческими или даже дьявольскими преградами? Можетъ-
ли благодать Святого Духа дѣйствовать только лишь при
наличіи опредѣленнаго политико-соціального строя въ дан-
ной странѣ?

Такіе вопросы всякому вѣрующему христіанину пред-
ставляются не только нелѣпыми, но просто кошунственными.

Если Христосъ входитъ «дверемъ затвореннымъ» въ гор-
ницу, гдѣ затворились Его ученики «страха ради іудейска»
то бытіе Церкви Христовой въ земныхъ, самыхъ тяжкихъ
даже, условіяхъ зависитъ ли отъ Сталина и ГПУ?

Христосъ днесъ и вчера и во вѣки Одинъ и тотъ же. Ев-
харистическое Таинство остается неизмѣняемымъ въ своей
полнотѣ, независимо отъ того, совершается ли Литургія въ
великолѣпномъ соборѣ или въ крестьянской избѣ, въ подвалѣ
или подъ открытымъ небомъ.

Но что измѣняется въ зависимости отъ измѣненій полити-
ческаго и соціального строя, отъ безбожныхъ устремленій
власти, отъ притѣсненій духовенства, живущаго въ голодѣ
и нищетѣ, подверженнаго преслѣдованіямъ безбожниковъ,
лживымъ доносамъ и всѣмъ вообще бѣдствіямъ самой тяжелой
и страдальческой земной участи?

Измѣняются «аксессуары» церковной жизни, т. е. внѣш-
няго ея правового и бытового строя. «Аксессуары» никогда
не должны быть смѣшиваемы съ главнымъ, основнымъ, суще-
ственнымъ. «Аксессуары» — это лишь ризы церковныя, внѣш-
няя одежда Церкви, Ея облаченія въ широкомъ смыслѣ это-
го слова, истинныя исторіей. И Русская Православная Цер-
ковь имѣла свое, намъ привычное, «историческое облаченіе»,
величественное, пышное, но къ концу послѣднихъ вѣковъ
болѣе богатое и великолѣпное въ художественно-бытовомъ,
нежели въ духовномъ отношеніи. Духовныя богатства были
несомнѣнно; въ отдѣльныхъ личностяхъ доходили до без-
цѣнности, ни съ чѣмъ несравнимой (Преподобный Серафимъ),
но общая линія духовнаго творчества Церкви была понижена:
подъ тяжестью выкованной государственной властью «парчи»,
церковная жизнь не пламенѣла духомъ, а лишь теплилась.
Обарачиваясь назадъ, къ прошлому, и любясь великолѣ-
піемъ «аксессуаровъ», мы часто теряемъ способность отличать
«ризъ церковныхъ» отъ существа Церкви Христовой: одно къ дру-
гому въ нашихъ представленіяхъ и нашемъ неуясненномъ
понятіи о Церкви прирастаетъ такъ крѣпко, что посягатель-
ство на «историческое облаченіе» Церкви нами принимается
за ущербность Ея существа.

Подъ «аксессуарами» мы разумѣемъ не только внѣшнее

«благолѣпіе» «святой Руси» — ея храмы, монастыри съ ихъ художественными и матеріальными богатствами, но все то, что лежитъ не въ центрѣ Православія вообще и ученія о Церкви въ частности, а на периферіи.

На периферіи лежали многіе обряды и навыки, все то, что во времени и отъ времени, въ родѣ перстосложенія, двукратнаго «аллилуія», хожденія «посолонь» и многого другого въ этомъ родѣ. И мы знаемъ, что за перстосложение и двукратное аллилуія люди даже умирали, не умѣя отличить главное отъ второстепеннаго. «Аксессуары» всегда порождаютъ много споровъ и несогласій, порождаютъ расколы именно въ той средѣ, для которой нетлѣнное начало Церкви, ликъ Христа въ ней, заслонены подробностями, переоцѣненными сверхъ мѣры. Приближеніе отъ периферіи къ центру, стояніе передъ Истиной (съ большой буквы) споры прекращаетъ. Протопопъ Аввакумъ могъ спорить съ Патріархомъ Никономъ, ибо и тотъ и другой отстаивали «аксессуары», т. е. не высшіе, а «пониженные» принципы православной вѣры. Но мы не могли бы себѣ представить, чтобы, раздѣленные во времени почти двумя тысячами лѣтъ, Апостолъ Павелъ и Преподобный Серафимъ Саровскій могли бы «спорить» о Христѣ и Церкви Христовой, если бы они даже вторично и одновременно явились на землѣ. «Споръ» между ними невыносимъ, потому что оба и въ земномъ бытіи своемъ стояли передъ лицомъ Христовымъ въ «умномъ» созерцаніи Самосушей Истины. Какъ для Апостола Павла былъ лишь «аксессуаромъ» не только языческій Римъ, но всѣ будущіе вѣка человѣческой исторіи, черезъ которые онъ видѣлъ второе пришествіе Спасителя міра, такъ и для преподобнаго Серафима были не чувствительны всѣ «мірскіе уклоны» нашей прежней Синодальной Церкви.

Относительность и бренность «аксессуаровъ» отдѣльная личность познаетъ до конца въ духовномъ подъемѣ высокой аскезы даже въ наиболѣе «мирное время». Но массу это «мирное время» особенно прочно прикрѣпляетъ къ внѣшнему, второстепенному, ко всякой привычной и видимой облицовкѣ церковнаго быта и матеріальнаго церковнаго строя.

Воспринимая жизнь въ ея цѣломъ, не вдумываясь въ *качественное* различіе религіи и государственнаго строя, люди обычно такъ сливаютъ въ своихъ понятіяхъ разную природу несоизмѣримыхъ другъ съ другомъ вещей, что временное и вѣчное у нихъ оказываются въ одномъ планѣ, грубо выражаясь, «идутъ по одной и той же цѣнѣ». Церковь Христова вдругъ становится «національной принадлежностью» русскаго быта, частью цѣлага. Православіе ставится рядомъ съ «самодержавіемъ» и «народностью», какъ одинъ изъ факторовъ

русской движущей силы, русского внутреннего и всемірнаго значенія. И это еще въ возвышенной идеологіи славянофиловъ. А въ обывательскомъ сознаніи догматы Апостольской Церкви, ученіе евангельское нераздѣльно сливаются съ формой куполовъ, съ малиновымъ звономъ, съ каретами владыкъ, съ рочующими протодіаконскими басами.

«Аксессуары» становятся на первое мѣсто, вытѣсняя краеугольный камень христіанской вѣры и христіанскаго дѣланія. Представленіе о золотомъ куполѣ дѣлается почти что догматомъ, подобно перстосложенію и ношенію бороды у старообрядцевъ.

«Щепотники» и бритые пойдутъ въ адъ...» — крѣпко утверждаютъ иные «кондовые» старообрядцы даже въ наши дни.

— Не могу молиться безъ купола и безъ звона — говорить часто и эмигрантъ, убѣжденный, что вмѣстѣ съ куполами въ Россіи разрушается и самая Церковь.

Современные христіане бытового типа (а такихъ въ эмиграціи большинство) забываютъ, что епископы и пресвитеры первой эпохи не носили никакихъ сутанъ, и вообще вѣра и молитва первохристіанскаго періода утверждались только на духовномъ фундаментѣ и не создавали почти никакихъ внѣшнихъ признаковъ культа, которые сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія.

Это отнюдь не значитъ, что нужно послѣдовать примѣру сектантовъ, — баптистовъ и евангелистовъ и призывать къ намѣренному уничтоженію всего церковнаго благолѣпія. Благолѣпіе прекрасно, ибо въ немъ выразилось все богатство религиозно настроеннаго человѣческаго генія мирныхъ эпохъ. Самое высокое искусство на протяженіи христіанской исторіи человѣчества приходило на служеніе Церкви и на Востокъ и на Западъ. Отъ глубочайшей ни съ чѣмъ несравнимой поэзіи церковныхъ пѣснопѣній, — до изумительныхъ произведеній религиозной живописи и архитектуры, благословенно творчество человѣческое, ибо оно есть одинъ изъ даровъ Божіихъ. Не только можно, но и нужно любить, хранить и изучать религиозное искусство — въ немъ геніально запечатлѣлась душа отдѣльныхъ великихъ мастеровъ и душа цѣлыхъ эпохъ со всѣми особенностями имъ свойственнаго воспріятія Бога, міра и человѣка. И многое изъ созданнаго въ этой области стало священнымъ, даже святымъ, какъ молитвы, пѣснопѣнія, иконы. Церковь приняла ихъ, утвердила ихъ почитаніе. Но многое, хотя и принято Церковью, но принято лишь какъ необязательный «орнаментъ» культа, дорогой не столько нашему духу, сколько нашей душѣ своимъ художественнымъ и культурно историческимъ значеніемъ. Культъ можетъ быть

доведенъ до максимальнаго эстетическаго великолѣпія. Имъ можно восхищаться и любоваться даже до искушенія, до соблазновъ самыхъ тонкихъ и духовно опасныхъ, въ которыхъ мистика незамѣтно подмѣнивается эстетикой. Изъ внѣшней красоты церковнаго благолѣпія легко сотворить себѣ кумирь. И, можетъ быть, предвидя такой соблазнъ и желая предостереечь отъ него, преподобный Ниль Сорскій, одинъ изъ наиболѣе духовно высокихъ русскихъ подвижниковъ, не только при жизни своей запретилъ въ своей обители строить каменные храмы, но, какъ рассказываетъ преданіе о немъ, уже послѣ своей кончины, когда забыли въ Сорской пустыни наказъ преподобнаго и собрались было воздвигнуть каменный храмъ, явился во снѣ одному изъ монаховъ и повторилъ свое запрещеніе.

Вполнѣ естественно, что «мирное время» живетъ больше душою, чѣмъ духомъ и служить преимущественно внѣшнему въ Церкви.

Но, когда на смѣну относительному безмятежію приходятъ эпохи трагическія, эпохи страшныхъ потрясеній всей жизни до самыхъ ея основаній, то тутъ великую ошибку совершить тотъ, кто не сумѣетъ отличить главнаго отъ второстепеннаго, кто захочетъ спасти «облицовку» и ради нея пожертвуетъ сущностью.

До революціи Церковь и государство въ Россіи казались органически соединенными, какъ сіамскіе близнецы.

Революція въ самый первый моментъ, если и ударила по Церкви, то не въ порядкѣ насажденія обязательнаго безбожія (это пришло позднѣе), а въ порядкѣ «ликвидациі» стараго режима». Въ свою очередь и огромному большинству не только вѣрующихъ, но и мало вѣрующихъ и совсѣмъ невѣрующихъ противниковъ большевизма казалось, что Церковь есть одна изъ основъ государственнаго и общественнаго правопорядка въ странѣ, одинъ изъ крѣпкихъ его устоевъ, который долженъ оказать сопротивленіе большевизму. Въ далекомъ прошломъ Церковь Русская не разъ послужила русскому національному дѣлу и даже въ критическіе моменты русской исторіи брала на себя инициативу спасенія Московскаго государства. Эти историческія справки съ одной стороны и недостаточное пониманіе всей силы и глубины русской революціи, ея связи съ какимъ то приближающимся поворотнымъ моментомъ всей міровой исторіи, — съ другой вовлекали русское общество, и внутри самой Россіи и въ эмиграціи, въ стремленіе навязать Церкви политическую роль и политическую активность въ борьбѣ съ коммунизмомъ, направить Ея энергію по самому земному руслу.

Годы шли. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше становилось оче-

виднымъ насколько серьезны процессы, совершающіеся въ Россіи, до какой степени революція захватила страну «подъ самый корень» и какіе вопросы сами собою ставятся теперь на разрѣшеніе уже не въ русскомъ только, но и въ мировомъ масштабѣ...

Но наши близорукіе патріоты, увлеченные мыслью о повтореніяхъ въ исторіи, продолжали, по чисто внѣшнимъ сходственнымъ признакамъ всякихъ вообще смуть, настаивать на томъ, что коммунистическая революція XX столѣтія и эпоха самозванцевъ въ Московскомъ государствѣ — періоды совершенно аналогичны. Если въ свое время Патріархъ Гермогенъ взывалъ къ національному чувству населенія, дабы спасти Русь отъ поляковъ, то почему бы Патріархъ Тихону и его преемникамъ не поступить точно также дабы избавить Россію отъ «кучки» большевиковъ?

Вдуматься въ совершенно различное содержаніе двухъ эпохъ, недосыгаемо далекихъ другъ отъ друга не только по времени, но еще больше по значенію тогдашней и теперешней «смуть», отличить *мьстное*, почти что эпизодическое, явленіе въ Московской Руси начала XVII в. отъ *міровой* по своей духовной и соціальной детонаціи русской катастрофы нашихъ дней они не сумѣли, ибо не хотѣли видѣть происходящаго въ Россіи, лелѣя обвешталую мечту о возвратѣ къ прошлому. Они проглядѣли тотъ фактъ, что и старая христіанская культура старой и на половину (если не больше) внутренне обезбоженной Европы стоитъ на краю пропасти... Занятые заботой о скорѣйшей ликвидаціи большевизма при помощи какихъ то наивныхъ листовокъ, комитетовъ и засѣданій, повернувшись спиной къ своей надрывающейся отъ всяческаго напряженія, страны, они не обратили и не обращаютъ вниманія на то, что въ «презрѣнномъ СССР» за весь міръ, за все человѣчество поставлена на разрѣшеніе величайшая проблема будущей исторіи. Проблема не соціального только устроенія жизни, но гораздо болѣе важная и коренная:

поглотить ли торжество голаго матеріализма обвешталые обломки окаменѣвшаго и полузабытаго христіанами христіанства или же «въ грозѣ и бурѣ» страшной русской катастрофы воскреснетъ христіанство подлинное и явитъ всему міру сіяющей ликъ Богочеловѣка?

Все напряженіе своего духа, всю кровь своего истерзаннаго муками тѣла отдала Россія на разрѣшеніе этой проблемы.

Не по случайному совпаденію, а по промыслительному дѣйствію Божественной Воли Русская Церковь оказалась поставленной въ центрѣ этой проблемы. На нее возложена

задача стяжать величайшую высоту духа, раскрыть всю полноту и глубину церковной Истины. Русская Церковь, какъ и всякая Церковь на землѣ, имѣла свое «земное дѣло», свою историческую плоть, приросшую къ вѣкамъ прошлаго. Воинствующій безбожный коммунизмъ осудилъ эту плоть на распятіе, билъ и истязалъ ее, ища такого мѣста, по которому можно было бы нанести самый чувствительный и смертельный ударъ...

Убить земную плоть Церкви не значить ли убить и душу Ея, искоренить христіанство, покончить разъ и навсегда съ «религіозными предрасудками» и тѣмъ самымъ освободить пролетаріатъ для всецѣлаго служенія социалистическому строительству, покорить творческій духъ человѣка земнымъ богамъ техники, прогресса, величайшихъ достижений въ области знанія и земного преображенія матеріальнаго міра?

Безбожники были увѣрены, что отяготѣвшая въ своей прежней бытовой прочности Церковь не выдержитъ ударовъ по ея земному тѣлу, что внутреннее и внѣшнее сраслись въ ней настолько крѣпко, что одно безъ другого не можетъ уже никакъ существовать.

И какъ ни странно, но почти на такой же точкѣ зрѣнія оказались и русскіе вѣрующіе эмигранты, возлюбившіе по преимуществу наружную оболочку Церкви и Православія, подмѣнившіе этой оболочкой чистую духовную ихъ сущность.

И безбожные коммунисты и многіе изъ числа вѣрующихъ забыли слова Христовы: «не бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить».

Но какъ мы увидимъ дальше, вѣрующіе изъ числа эмиграціи уже громко заявили о *полномъ разложеніи Церкви въ Россіи, какъ о совершившемся фактѣ*, въ то время, когда борющіеся съ Церковью озлобленные безбожники, и послѣ пятнадцати лѣтъ самыхъ напряженныхъ усилій, вынуждены удовольствоваться, что Церковь живетъ и дѣйствуетъ до сихъ поръ.

«Діагнозъ», поставленный эмиграціей, опирается на то, что земная плоть Церкви изъязвлена, что пышное историческое Ея «облаченіе» разодрано руками враговъ, а главное, что Церковь ни въ какой мѣрѣ не держится за опредѣленную социально-политическую линію и потому совершенно искренно не противится совѣтскимъ попыткамъ социалистическаго строительства.

Съ двухъ сторонъ на Русскую Церковь ведется нападеніе: Эмиграція упрекаетъ Ее за «соглашательство» съ большевиками.

Воинствующіе безбожники яростно клеветуютъ на Нее, приписывая Ей вездѣ, гдѣ могутъ, контръ-революціонные

замыслы и дѣйствія, «вредительство», «поддержку кулацкихъ элементовъ» и тоже «соглашательство» съ міровымъ капиталомъ и буржуазіей» въ цѣляхъ интервенціи.

И тѣ и другіе одинаково не могутъ понять полной отрѣшенности Русской Церкви отъ всякихъ временныхъ земныхъ интересовъ во имя стяжанія тѣхъ величайшихъ духовныхъ цѣнностей, которыя одні только и могутъ дать Ей силу побѣды надъ «княземъ міра сего» въ одинъ изъ самыхъ рѣшительныхъ моментовъ міровой исторіи.

Нужно страдать полнымъ отсутствіемъ воображенія и абсолютнымъ незнаніемъ и непониманіемъ происходящаго въ Россіи, чтобы, хотя на одинъ только моментъ, не призадуматься надъ вопросомъ:

Какимъ образомъ, послѣ пятнадцатилѣтнихъ атакъ на Православную вѣру въ Россіи (которую безбожники открыто называютъ самой опасной и вредной для нихъ), послѣ непрекращающейся осады на духовенство, осады самой жестокой съ непрерывными вылазками злобно провокаціонныхъ подвоховъ и интригъ, клеветы и обмана, лживой інформаціи стремящейся съ одной стороны извратить и очернить всякій шагъ высшей церковной іерархіи въ глазахъ даже самихъ вѣрующихъ, не говоря уже о безбожной части населенія, а съ другой посягать недоразумѣнія и рознь между епископами, находящимися въ ссылкѣ и на свободѣ (*), наконецъ, послѣ всѣхъ физическихъ, матеріальныхъ и юридическихъ притѣсненій и духовенства и церковныхъ приходовъ, послѣ 15 лѣтъ систематической пропаганды безбожія всѣми видами и способами, начиная со школы для малолѣтнихъ и кончая университетами, театрами и разнаго сорта литературой — какимъ образомъ послѣ всего этого Церковь въ Россіи не только существуетъ, но горитъ духомъ, творческой энергіей и, буквально на днѣ преисподней ведетъ свою великую миссію благовѣстія Христова?

Въ «юбилейномъ» сборникѣ «Воинствующее безбожіе въ С. С. С. Р. за 15 лѣтъ. (Огиз. Гаиз. 1932)» вотъ что, напримѣръ, удостоверяетъ К. Берковскій въ своей статьѣ «Современное состояніе православнаго церковнаго фронта»:

«Выступая сегодня на опредѣленномъ участкѣ борьбы противъ социалистическаго строительства... поповство продолжаетъ свою, проводившуюся имъ, правда иными методами, на фронтѣ гражданской войны и интервенціи линію борьбы противъ первой въ мірѣ республики совѣтовъ... По-своему пре-

*) Ложная информація ссыльныхъ іерарховъ — обычный пріемъ ГПУ.

творяя лозунгъ «лицомъ къ производству», попы пробираются на фабрики и заводы, проводятъ тамъ усиленную агитацію за постройку новыхъ церквей, пролѣзаютъ даже въ общественныя и выборныя совѣтскія организациі (вплоть до горсовѣтовъ и сельсовѣтовъ)... «Попъ выступаетъ на борьбу за темноту и безграмотность трудящихся противъ всѣхъ культурныхъ начинаній совѣтской власти. Примѣняясь къ современнымъ условіямъ, попу ведетъ активную борьбу за вѣрующаго ученика и педагога, развертываетъ борьбу на идеологическомъ фронтѣ, проводитъ организацию подпольныхъ религіозныхъ школъ и семинаровъ и т. д.»... «Убѣдившись, что открытая контрреволюціонная дѣятельность Патріарха Тихона быстро подрываетъ остатки авторитета Церкви среди трудящихся СССР, православныя попы *«пошли въ массы»* съ иными методами реакціоннаго воздѣйствія: начинается обходъ домовъ вѣрующихъ по особымъ спискамъ, индивидуальная обработка, даже попытки посѣщать не только рабочія жилища, но и цеха во время работы, производить сборъ на постройку церквей въ предѣлахъ или вблизи фабрикъ и заводовъ и т. д.»... «Безспорно, что количественно черная рать православнаго поповства значительно оскудѣла, число культовыхъ заданій сократилось болѣе чѣмъ вдвое: порѣдѣли значительно и ряды самого православнаго духовенства.

Однако это количественное уменьшеніе не только не ослабило антисовѣтской дѣятельности православной церковной организациі, а наоборотъ: степень активизаціи православнаго духовенства противъ соціалистическаго строительства обратно пропорціональна степени количественнаго сокращенія православныхъ рядовъ».

«За послѣдніе годы, въ періодъ первой пятилѣтки въ особенности, совѣтская власть и общественность имѣли полную возможность убѣдиться въ томъ, что, какъ и всякая религіозная организациа, православная въ меньшей степени, если не въ большей, используетъ свободу религій, предоставленную по декрету отъ 23 января 1918 г., свободу религіозной пропаганды и агитаціи, въ реакціонныхъ и прямо-контрреволюціонныхъ интересахъ эксплуататорскихъ классовъ»... «Дальнѣйшее обостреніе классовой борьбы въ отдѣльные моменты и на отдѣльныхъ участкахъ соціалистической стройки требуетъ отъ насъ бдительности; *необходимо быть готовымъ къ усиленію антисовѣтской дѣятельности православнаго поповства*», такъ какъ «соціальный заказчикъ» — остатки эксплуататорскихъ классовъ въ С. С. С. Р., бѣлоэмигрантщины и міровая буржуазія — дѣлаютъ все новыя и новыя попыт-

*) Курсивъ нашъ.

ки сорвать нашу социалистическую стройку» — заключает Берковский свою статью о пятнадцатилетних итогах борьбы съ Православной Церковью.

Безбожные советскія книги, статьи и журналы читать очень трудно, порою отвратительно до невыносимости, но читать нужно, переводя площадный кошунственный жаргонъ на обыкновенный языкъ, расшифровывая профессионально чекистскую терминологию и добираясь до настоящего смысла безбожныхъ отзывовъ и донесеній «по начальству». Имѣя дѣло съ этой терминологіей, необходимо прежде всего помнить, что христіанство, какъ таковое, само по себѣ, если не всегда *кажется*, то всегда *называется* безбожниками «контрреволюціей»; христіанская проповѣдь и христіанское богослуженіе именуются «антисовѣтской пропагандой» и «срывомъ социалистической стройки». Нельзя забывать, что воинствующее безбожіе проявляетъ свою ненависть къ Православной Церкви прежде всего клеветой, извращеніемъ фактовъ и постоянными доносами на вѣрующихъ и духовенство. Поэтому ссылка на «эксплуататорскіе классы», на «міровую буржуазію», на «интервенцію» сопровождаютъ каждое сообщеніе о той или иной удачѣ христіанской проповѣди и христіанской дѣятельности въ С. С. С. Р. Но, и помимо злобныхъ доносовъ на членовъ Церкви, воинствующіе безбожники, вѣроятно, иногда искренно не находятъ достаточнаго объясненія тому во-истинѣ чудесному факту, какимъ является подвигъ церковнаго стоянія, самага бытія Церкви въ жерлѣ коммунистическаго вулкана. На самомъ дѣлѣ, чѣмъ объяснить то, что Церковь и понынѣ не раздавлена и не сметена съ лица советской земли?

Не хватило у большевиковъ смѣлости? Энергіи? Времени?

Ничуть. Всего этого у нихъ, въ особенности въ области разрушенія, болѣе чѣмъ достаточно. Они сносили цѣлыя селенія артиллерійскимъ огнемъ въ упоръ, не боясь никакихъ нареканій въ жестокости. Ссылали крестьянъ тысячами на каторгу, очищая сразу районы «кулацкихъ» селъ и волостей; они учиняли массовые разстрѣлы; затопляли огромныя баржи, переполненныя людьми. Они срывали цѣлыя зданія вмѣстѣ съ фундаментомъ. Въ частности храмы ими разрушались и разрушаются безъ стѣсненія, въ послѣдніе же годы съ полнымъ забвеніемъ первоначальной ихъ заботы объ «охранѣ памятниковъ искусства и старины». Кто имъ могъ въ этомъ воспрепятствовать и какимъ путемъ? Всѣ зданія объявлены въ С. С. С. Р. собственностью государства, слѣдовательно, юридическихъ препятствій къ сносу никто выставить не можетъ; заявленія же мотивовъ религіозныхъ со стороны церковной іерархіи вызвало бы только насмѣшку со стороны безбож-

ныхъ властей и обнаружило бы лишь слабость истязуемыхъ, которые «не выдержали» и кричать отъ внутренней боли къ великой радости истязующихъ и на потѣху имъ... Протесты населенія съ самаго начала (еще во времени отобранія церковныхъ цѣнностей) подавлялись вооруженной силой, а теперь эти протесты внушительнаго массоваго характера стали просто невозможными, особенно въ большихъ городахъ, гдѣ остатки вѣрующей интеллигенціи робко прячутъ и маскируютъ свою вѣру уже изъ одной боязни потерять мѣсто на службѣ и тощій кусокъ хлѣба.

Итакъ, просторъ для *матеріальныхъ* опустошеній Церкви имѣется полный, и опустошенія эти продолжаютъ совершаться. Но однако они не даютъ безбожникамъ радостнаго сознанія желанной побѣды. Желѣзный ломъ дробить камень, разбиваетъ куполь... Но и только. Динамитомъ можно въ нѣсколько пріемовъ взорвать на воздухъ громаду московскаго Храма Спасителя...

Ну, а дальше?

Дальше начинается та область, гдѣ ни ломъ, ни динамитъ, ни пулеметы, ни револьверы не примѣнимы. Можно убить человѣка, убить многихъ людей. Изъ числа русскаго духовенства разстрѣляно и загублено не одна тысяча. И какой получился результатъ? — Сама власть признала, что не слѣдуетъ умножать числа мучениковъ за вѣру, ибо это вредитъ дѣлу безбожной пропаганды. Ломъ и динамитъ не могутъ разбить живую вѣру въ живого Христа, угасить пламенѣющій духъ.

Вотъ эта непобѣдимая сила духа и ставитъ въ тупикъ вооруженную всѣми средствами борьбы многочисленную безбожную рать, неутомимую въ своей слѣпой ярости.

Храмовъ убавилось на половину; количество духовества сократилось. Живетъ это духовенство въ невообразимо тягостныхъ условіяхъ. И тѣмъ не менѣе враги Церкви сами признаютъ, что качественная его активность возрастаетъ обратно пропорціонально его количеству. Какая же сила его держитъ?

Вѣдь на самомъ дѣлѣ, не помощью же «міровой буржуазіи» служители Христовы несутъ свой крестъ!

Внѣшнее разрушается подъ злобными ударами, но внутреннее крѣпнеть. Надъ этимъ стоитъ задуматься, какъ задумался недавно одинъ англійскій путешественникъ, посѣтившій Москву и рядъ другихъ большихъ городовъ.

Онъ видѣлъ раны, наносимыя Церкви, видѣлъ ея страданія, и отъ внушительности внѣшняго содрогнулся настолько, что у него подъ этимъ впечатлѣніемъ вырвалось:

«Нужно по меньшей мѣрѣ чудо, чтобы спасти Церковь въ такихъ условіяхъ». Но параллельно съ внѣшнимъ онъ

сумѣлъ обратить свое вниманіе и на внутреннее и вотъ первоначальное впечатлѣніе измѣнилось, раздвоилось:

«Когда я былъ въ Россіи, я видѣлъ большое количество священниковъ. Я былъ въ большинствѣ случаевъ пораженъ выраженіемъ мира на ихъ лицахъ. Это были — представлялось мнѣ, лица людей, которые знали передъ чѣмъ они стоятъ и зная, не смущались; которые готовы были продолжать исполнять свой долгъ, а все остальное предоставляли Богу. Однимъ изъ моихъ послѣднихъ впечатлѣній въ Россіи былъ Архіепископъ ***, его спокойная и величавая фигура. Онъ ѣхалъ по улицѣ въ разбитой извозицѣй пролеткѣ мимо краснаго оркестра, игравшаго революціонныя пѣсни и шумной толпы молодыхъ коммунистовъ, ѣхалъ въ свой кафедральный храмъ служить литургію въ день престольнаго праздника».

Та же печать мира спокойствія и величавости, которая поразила англійскаго путешественника въ русскомъ духовенствѣ, лежитъ и на обращеніи Высшей Церковной Власти ко всей Русской Церкви. Подводя итоги церковной жизни и дѣятельности за послѣднія пять лѣтъ на страницахъ «Журнала Московской Патріархіи», правящій Первоверховный глаголетъ:

«...все происходящее въ нашей родинѣ не есть случайность, ибо для христіанина не можетъ быть случайностей въ мірѣ, а во всемъ дѣйствуетъ Промыслительная Десница Божія ко спасенію вѣрныхъ сыновъ Церкви» ()*

«... Въ настоящее время Патріаршія Священный Синодъ во главѣ съ Замѣстителемъ Патріаршаго Мѣстоблюстителя преисполнены упованіемъ, что при Всесильной помощи Божіей (**) церковная жизнь и въ дальнѣйшемъ пойдетъ по намѣченному пути и что, несмотря на трудности, которыхъ всегда было и будетъ много въ земныхъ условіяхъ существованія Церкви Христовой, она, эта Церковь будетъ для вѣрующихъ неизмѣннымъ прибѣжищемъ, гдѣ они приобретаютъ силы духовныя на борьбу съ грѣхомъ и соблазнами міра ради своего спасенія къ жизни вѣчной».

Да, «для христіанина не можетъ быть случайностей въ мірѣ.» И не случайно то, что всѣ попытки безбожниковъ и ГПУ раздробить Русскую Церковь, всячески провоцируя въ ней раздоры и расколы, закончились неудачей. Послѣ тяжкаго періода внутреннихъ смутъ среди православныхъ въ Россіи, мы читаемъ два параллельныхъ свидѣтельства: самого Первоиерарха о непрерывномъ покаяніи и возвращеніи въ Патріар-

*) Курсивъ нашъ.

**) «Журналъ Московской Патріархіи», № 11-12 1932.

шую Церковь прежде отколовшихся от Нея, и свидетельство безбожниковъ, меньше всего заинтересованныхъ въ ликвидаціи раскола. Безбожный сборникъ сообщаетъ:

«Расцвѣтшее, было въ первые годы раскола живоцерковное движеніе начинаетъ затѣмъ постепенно сворачиваться. Въ наши дни, къ 1932 г., оно не играетъ замѣтной роли въ церковной жизни. Единный фронтъ Тихоновской (мертвой) старой Церкви возстановился... «При этомъ необходимо отмѣтить, что если «григорьевская» и «іосифлянская» церкви, послѣ ряда безпринципныхъ стычекъ и дракъ, просто разложились и влились обратно въ «лоно» Тихоновской своей «Праматери», то автокефальная украинская «самостійная» Церковь быстро потеряла свое въ извѣстной мѣрѣ выросшее, было, вліяніе среди трудовыхъ массъ послѣ процесса надъ контрреволюціонной организаціей СВУ («Союзъ освобожденія Украины»)...

Такимъ образомъ «не случайно», столь почитавшаяся въ эмиграціи, пресловутая «оппозиція» М. Сергію прекратила свою борьбу съ нимъ. Годы испытаній выявили истинность избраннаго Патріаршей Церковью пути, какъ выявили для многихъ русскихъ людей вредъ сектантскихъ заблужденій. Въ томъ же сборникѣ мы читаемъ: «примѣрно съ 1928-1929 гг. сектантство переживаетъ процессъ разложенія. Процессъ распада особенно бурно происходитъ сейчасъ. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что новоизраильтяне, молокане, хлысты и рядъ другихъ сектъ потеряли за этотъ періодъ не менѣ половины своихъ членовъ. Даже такія крѣпко сколоченныя секты, какъ евангелисты, баптисты, и тѣ не только перестали численно расти, но начинаютъ идти на убыль».

Итакъ процессъ *бурнаго* религіознаго движенія въ Россіи, неизбежно порождающаго несогласія, расколы и еретическіе уклоны въ сектантство, смѣнился процессомъ «собиранія» Церкви вокругъ Ея корня законной преемственной отъ Патріарха Тихона власти. Наряду съ собираніемъ, съ укрѣпленіемъ единства, происходитъ нѣчто еще болѣе важное и опредѣляющее смыслъ и силу этого единства: чуждое всякой растерянности и боязливой тревоги за судьбы Церкви спокойное и мудрое вниканіе во всѣ тѣ явленія, которыя «не случайно», а *«дѣйстви́емъ Промыслительной Десницы Божіей»* совершаются въ Россіи, въ жизни ея народа и современнаго государства.

Особенно важно обратить вниманіе на то, что въ тотъ моментъ, когда, охваченная паникой и ожиданіемъ конца міра, часть русскаго духовенства звала вѣрующихъ уйти въ подполье и, затворившись тамъ, ожидать втораго пришествія Христова, М. Сергій звалъ іерарховъ и клиръ безбоязненно дѣлать дѣло Божіе въ грѣшномъ мірѣ.

«Оппозиція» хотѣла спасти только вѣрныхъ, «праведныхъ», а всѣхъ заблудившихся въ безбожїи предавала Сатанѣ. Происходящее въ Россїи она объясняла не иначе, какъ дѣйствіемъ Сатаны, считала, что сила дьявольская безпредѣльно владѣетъ всей страной, отъ которой Богъ окончательно отступился. И эта «оппозиція» упрекала Митрополита Сергія, какъ нѣкогда друзья упрекали ветхозавѣтнаго Іова въ какомъ то страшномъ грѣхѣ. Но Іовъ передъ Богомъ исповѣдывалъ чистоту своего пути и отрекался отъ приписываемаго ему беззаконія. Отрицался отъ беззаконныхъ намѣреній и дѣйствій и Митр. Сергій, свидѣтельствуя передъ Богомъ незапятнанность своей первосвятительской совѣсти въ замѣчательныхъ своихъ двухъ письмахъ къ Митр. Кириллу.

Обвиняла же оппозиція Русскаго Первоіерарха въ томъ, что онъ не предалъ Сатанѣ согрѣшившей Россїи, не ушелъ вмѣстѣ съ «избранными» въ подполье, а во всѣхъ страшныхъ и жестокихъ потрясеніяхъ русской катастрофы, вплоть до стихійнаго разлива безумнаго и яростнаго безбожія, увидѣлъ не конецъ міра, а только этапъ человѣческой исторїи въ какихъ-то высшихъ цѣляхъ *допущенный* «дѣйствіемъ Промыслительной Десницы Божїей».

III

Если прежняя уцѣлѣвшая частично интеллигенція боится открыто исповѣдовать свою вѣру въ Бога, а народъ будто бы въ большинствѣ принялъ религію марксизма, то на кого же тогда опирается Церковь въ Россїи и къ кому обращаетъ Она свою проповѣдь? Несмотря на завѣренія безбожниковъ о все большемъ и большемъ «освобожденїи трудящихся массъ отъ религіознаго дурмана», мы имѣемъ свидѣтельство самого Ярославскаго, который заявилъ одному американскому журналисту, что въ С. С. С. Р. осталось «еще 80 милліоновъ вѣрующихъ».

Идетъ ли христіанство тамъ на убыль или оно начинаетъ возрождаться не только въ качествѣ, но и въ количествѣ, проникая въ тѣ слои населенія, которые отъ него первоначально отеклись?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ лучше не допускать никакихъ оптимистическихъ предположеній, а лишь ограничиться одними извѣстными намъ фактами.

Надо считатьъ съ тѣмъ, что огромное количество совѣтскихъ городскихъ обывателей просто скрываетъ свою открытую принадлежность къ Церкви. Изъ періодической хроники безбожныхъ изданій мы узнаемъ, что «скрытые христіане»

обнаруживаются иногда «среди комсомола» и самой партіи. Не скрывают своей вѣры рабочіе и крестьяне. Однихъ безбожная печать упрекаетъ въ сборахъ денегъ на постройку новыхъ храмовъ, другихъ, считаемыхъ особенно «отсталымъ элементомъ», она часто обвиняетъ не только въ поддержкѣ «поповской контрреволюціи» (постоянно припутывая священниковъ къ срыву колхозныхъ организацій) но и еще въ устройствѣ кое-гдѣ (объ этомъ говорится мимоходомъ) «монастырскихъ лжеколхозовъ». Но вотъ какое показаніе тѣхъ же безбожниковъ очень интересно. Объясняя жизнь и дѣятельность Церкви исключительно поддержкой «капитала, міровой буржуазіи и интервенціи», безбожная печать удостовѣряетъ *пролетаризацію* самихъ приходскихъ организацій. Берковскій даже въ юбилейной статьѣ вынужденъ отмѣтить:

«... церковники пытаются и это имъ въ извѣстной степени удается, «пролетаризировать» въ городѣ и «объединячить» въ деревнѣ двадцатки и приходскіе совѣты. Вводя въ ихъ составъ то или иное количество еще не освободившихся отъ религіознаго дурмана рабочихъ, крестьянъ-батраковъ или бѣдняковъ и отнюдь не поступаясь для нихъ при этомъ въ части руководства или управленія, церковники пытались прежде всего скрыть классовую подоплеку этихъ церковныхъ органовъ, ихъ связь съ эксплуататорскимъ классами и, вмѣстѣ съ тѣмъ, отвести отъ себя и перевести на рабочую или батрацко-бѣдняцкую часть двадцатки отвѣтственность за то или иное нарушеніе декретовъ совѣтской власти, за несвоевременную уплату налоговъ, страховки и т. д. Одновременно поповствомъ дѣлается ставка, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ спасающая остатокъ вліянія духовенства до сихъ поръ, — на женщину, какъ на опору Церкви и не столько на работницу, сколько на крестьянку.

Нѣкоторые наиболѣе рьяные попы даже вводили санъ діаконалисъ, избирали казначейшъ и т. д. Женскіе кружки кройки и шитья, а особенно хорового пѣнія, кое-гдѣ сохранились и сейчасъ».

«Расшифровывая» этотъ отрывокъ безбожнаго отчета, мы видимъ очень знаменательный фактъ:

Рабочіе и «бѣднота» *сами* для своей религіозной потребности арендуютъ у власти «культовые зданія», т. е. храмы, берутъ ихъ на свое иждивеніе и на свою отвѣтственность. Такимъ образомъ, пролетаріатъ заявляетъ своей же пролетарской власти: «намъ нужна Церковь, нужны духовенство и храмы. Мы вѣримъ въ Бога и желаемъ Ему открыто молиться. И изъ своей рабочей «зарплаты» будемъ по закону платить за аренду храма и вносить налоги. Мы — вѣрующіе, при всей нашей лояльности

къ власти и революціи». И это не единичные факты, а видимо очень широкое общее явленіе. Это *пролетаризація* приходскихъ организацій. Вѣроятно, главнымъ образомъ благодаря ей, и уцѣлѣла половина храмовъ въ Россіи (да кое гдѣ еще строятся новые), ибо только съ рабочими и съ «бѣдняцко-батрацкими элементами» власть вынуждена все же считаться.

«Пролетаризація» Церкви на 15-ый годъ революціи — для марксистовъ фактъ очень конфузный. Скрыть его нельзя, объяснить «смычкой русскихъ рабочихъ и крестьянъ съ міровой буржуазіей, капиталомъ и интервенціей» — совершенно нелѣпо, а для «достижений революціи» просто неприлично. И вотъ приходится дѣло представить такъ, какъ будто рабочее въ данномъ случаѣ является какимъ то пассивнымъ элементомъ, просто декоративнымъ матеріаломъ, который не самъ по себѣ дѣйствуетъ, а попавъ въ руки «поповства», употребляется имъ для маскировки будто бы «классовыхъ» интригъ церковниковъ. Выводъ ясенъ: уже не старая свергнутая и почти добитая «буржуазная» Россія «цѣпляется за Церковь, какъ за орудіе контрреволюціи», а *Россія новая* постепенно (можетъ быть, очень медленно) обращается къ свѣту Христова ученія. Къ сожалѣнію, отъ нашихъ глазъ очень и очень многое скрыто, ибо оно прежде всего скрывается, и очень тщательно, отъ всевидящей коммунистической власти. Мы ничего почти не знаемъ, или чрезвычайно мало знаемъ о внутреннихъ настроеніяхъ партійной молодежи, объ ея идеологическихъ колебаніяхъ и поискахъ иныхъ путей. Коммунистическая диктатура показываетъ, даже у себя дома, лишь одни «парады»... Но вотъ недавно въ только что родившемся на свѣтъ журналѣ молодыхъ «утвержденцевъ» («Завтра») промелькнула маленькая статейка двѣ или три недѣли назадъ бѣжавшаго изъ Россіи комсомольца (подпись «Донской»), члена такъ называемой правой оппозиціи. Въ этой статьѣ передъ нами во весь ростъ встаетъ энтузіастъ-«ударникъ», горящій идеей «строительства». Но онъ уже не интернаціоналистъ, не «пролетарій всего міра», а убѣжденный *націоналистъ*, мечтающій о величіи *своей* страны, *своего* народа и подходящій къ мысли о переустройствѣ міра путемъ мессіанства Россіи. Онъ обвиняетъ Сталина и его окруженіе за измѣну революціи, за политику тяжкихъ и ненужныхъ экспериментовъ, какъ разъ и угрожающихъ срывомъ строительства, ставящихъ на карту великое будущее Россіи... И у этого типичнаго комсомольца, говорящаго грубымъ языкомъ заводской мастерской, срывается мимоходомъ фраза по поводу созданія новой Россіи: «*а можетъ быть, и въ самомъ дѣлѣ Христосъ насъ ведетъ*»...

Конечно, случайно оброненное слово ничего еще не до-

казывает и мы не будем дѣлать изъ него никакихъ выводовъ. Но интересенъ авторъ статьи самъ по себѣ, какъ типъ новой коммунистической молодежи. Мы привыкли эту молодежь разсматривать издали со всѣмъ нашимъ презрѣніемъ только сквозь призму «Чубарова переулка»: хулиганство, разнузданность, невѣжество, жестокость...

Такъ ли это?

Ихъ коверкали, это вѣрно. Имъ выворачивали «суставы» ихъ психики; ихъ натаскивали, какъ охотничьихъ собакъ и дрессировали какъ цирковыхъ животныхъ... И все же у многихъ изъ нихъ осталась русская живая душа даже подъ толстымъ слоемъ коммунистической лакировки. Въ этой своей «соціалистической стройкѣ» они проявляютъ и самоотверженіе и героизмъ, подчасъ дѣйствительно жертвуютъ собой безъ остатка. У нихъ есть и своеобразное пониманіе долга и порою настоящая любовь къ родинѣ. А самое русское въ нихъ — это безудержная кипучесть, исканіе прежде всего «планетарныхъ масштабовъ» (не даромъ они родились въ странѣ, занимающей одну шестую часть свѣта) и затѣмъ жажда религіозной вѣры. Они *не виноваты*, что эту жажду имъ даютъ утолять изъ отравленного источника марксизма и ленинизма... Въ голодной и нищей С. С. С. Р. едва ли они всѣ сыты и хорошо одѣты; но вѣдь ихъ внутреннимъ паесомъ, а ни чѣмъ инымъ, созданы всѣ эти Магнистрои и Днѣпрострои...

Русскій вулканъ еще клокочетъ и содрагается вся русская почва. Но въ нагроможденіяхъ лавы, въ безобразномъ хаосѣ, залитомъ непросохшей еще кровью, уже намѣчаются какія-то новыя очертанія, которыя во всякомъ случаѣ ясно говорятъ о томъ, что возврата къ прошлому никогда не будетъ. И это раньше всѣхъ поняла Русская Церковь. Она вступила не на путь угодническаго «соглашательства съ безбожной властью» (по легкомысленному и поспѣшному заключенію эмиграціи), а на путь пріятія сложнаго и глубокаго процесса историческихъ новообразованій въ русской жизни. Злая власть именно и стремилась во что бы то ни стало спровоцировать Церковь на политическую борьбу «за вѣру и отечество», заставить ее *въ совершенно иныхъ условіяхъ и при иной темѣ историческаго момента* повторить Патріарха Гермогена, дабы погубить Ее однимъ ударомъ и разъ навсегда вырыть глубочайшую пропасть между русскимъ народомъ, стремящимся къ созданію новыхъ соціальныхъ основъ жизни и между христіанствомъ, якобы окаменѣвшимъ навѣки въ своей прикованности къ старому строю.

Русская Церковь тѣмъ и велика и величественна, что своимъ благодатнымъ разумомъ Она постигла тему истори-

ческаго момента и не промѣняла первенства высшихъ духовныхъ цѣнностей на чечевичную похлебку столь желаннаго для многихъ «эффектнаго», но совершенно безплоднаго политическаго дѣйствія. Не боясь никакихъ нареканій и обвиненій, Она рѣшительнымъ ударомъ разсѣкла «Божіе» и «Кесарево» на двѣ половины; избрала для себя только «Божіе», какъ путь и цѣль, а «кесарево» приняла какъ фактъ, допущенный «дѣйствіемъ Промыслительной Десницы Божіей».

И въ томъ, что говоритъ Церковь, обращаясь къ вѣрующимъ въ современной Россіи звучитъ не вынужденная уступка обстоятельствамъ съ Ея стороны, а совершенно искреннее опредѣленіе Ею своего *по убѣжденію* избраннаго пути:

«... Какъ и слѣдовало ожидать, изложенныя въ деклараціи мысли о долгѣ православныхъ быть настоящими сознательными гражданами своей страны, понимать свой долгъ и обязанность передъ новой страной «не за страхъ, а за совѣсть», не забывать, что все происшедшее въ нашей родинѣ не есть случайность, ибо для христіанина не можетъ быть случайностей въ мірѣ, а во всемъ дѣйствуетъ Промыслительная Десница Божія ко спасенію вѣрныхъ сыновъ Церкви — конечно, вызвали ропотъ въ средѣ эмиграціи»...

«... Здѣсь и наступаетъ пора для Священнаго Синода, когда ему приходилось не только заниматься текущими административными дѣлами, а и вразумлять заблуждающихся обращеніемъ ихъ къ *настоящему церковному сознанию въ существующихъ условіяхъ*».

«И нужно сказать, что опытъ пяти лѣтъ показалъ правильность избраннаго пути благоустроенія церковной жизни и что задача, поставленная Преосвященнымъ Замѣстителемъ и Временнымъ при немъ Патріаршимъ Священнымъ Синодомъ — отдѣлить церковную жизнь отъ всякой мірской политики, вести исключительно церковно-созидательную работу на строгой основѣ каноновъ и церковной экономіи — можетъ быть осуществляема и въ современныхъ условіяхъ государственнаго правопорядка» (*)

Можетъ ли быть осуществляема эта церковно-созидательная работа въ современныхъ условіяхъ?

Сами безбожники вынуждены засвидѣтельствовать, что можетъ. Русская Церковь и надъ новой Россіей, надъ клокочущимъ ея вулканомъ, держитъ Крестъ Христовъ — знаменіе Голгофы и Воскресенія.

*) «Журналъ Московской Патріархіи», № 11-12. 1932 г.

Отодвинемъ, забудемъ на моментъ свою эмигрантскую двойственность, гдѣ миражъ вчерашняго дня заслоняетъ очертанія дня сегодняшняго. Если мы дѣйствительно вѣруемъ, то должны будемъ признать, что мы стоимъ передъ чудомъ. Если не вѣруемъ, то все же, хотя бы эстетически, оцѣнимъ мощь и красоту этого невозмутимаго стоянія Церкви въ самомъ центрѣ огненныхъ изверженій революціи.

... Были «синодальные архіереи», сидѣвшіе въ своихъ «покояхъ» въ сторонѣ отъ всякихъ «житейскихъ сквозняковъ», отъ какихъ бы то ни было потрясеній. Если и огорчались они порой угнетеніемъ Церкви и самовластіемъ оберъ-прокуроровъ, за то все внѣшнее у нихъ было такъ благолѣпно и благополучно. Да и огорченія разсѣивались: у кого въ текущихъ заботахъ по епархіямъ, у кого въ кабинетной работѣ надъ богословскими трудами. Жизнь «мірская» текла мимо нихъ, почти не задѣвая. Такъ длилось вѣками. И общество, — вѣчно волнуемая «проклятыми вопросами» интеллигенція, всякаго рода «дѣятели» привыкли смотрѣть на нихъ, на этихъ «синодальныхъ архіереевъ», какъ на исторически бытовую декорацию, почти какъ не на живыхъ людей. Ихъ работою никто не интересовался, ихъ ученыхъ трудовъ почти никто не читалъ, кромѣ специалистовъ, да студентовъ Духовныхъ Академій — по обязанности. Ихъ возили въ тяжелыхъ каретахъ, награждали тяжелыми золотыми митрами и важными орденами. Все около нихъ и на нихъ было тяжелое, массивное, мало подвижное, громоздко величавое...

И вотъ ударило землетрясеніе. Все перевернулось. Прорвались всѣ плотины. Хлынули всѣ стихіи, смѣшавшіеся съ кровью. Камня на камнѣ не осталось отъ старой крѣпкой Россіи. Гдѣ нервная волнующаяся интеллигенція, которая, подобно Льву Толстому, «не могла молчать»? — Нѣтъ ее. Гдѣ террористы-эсеры съ пылающими глазами, которые умѣли «за идею» нести въ карманѣ бомбу какъ порсигарь и, не дрогнувъ, стоять между динамитомъ и висѣлицей? — Нѣтъ ихъ.

Гдѣ арміи со своими вождами, лозунгами «до побѣднаго конца», со «святой ненавистью къ врагу», съ умѣніемъ одной ротой идти противъ цѣлой дивизіи? Нѣтъ ихъ. Гдѣ вообще вся та Россія общественная, государственная, военная, которая «бойкотировала» большевиковъ, устраивала совѣщанія, собранія, объединенія, лиги и комитеты, обращалась къ иностраннымъ державамъ и хотѣла «спасти свою родину отъ гибели» цѣною какой бы то ни было жертвы? — Этой Россіи тоже больше нѣтъ. Осталась Россія Ленина, Сталина, Ворошилова и многихъ тысячъ другихъ какихъ то невѣдомыхъ намъ новыхъ хозяевъ. Вся она другая и все въ ней другое, вплоть до язы-

ка и быта. Всѣ прежніе ушли или сдались или погибли. Даже кладбищъ почти не осталось со старыми могилами: на нихъ теперь играютъ въ футболъ комсомольскія команды въ потрепанныхъ совѣтскихъ фуфайкахъ...

И вотъ на этой «новой совѣтской землѣ» оказались.... прежніе «синодальные архіереи». Они никуда не ушли. Они не устраивали никакихъ комитетовъ, не призывали ни къ какой борьбѣ «до побѣднаго конца», ни къ какимъ «жертвамъ». Они сами жертвенно остались на прежнемъ своемъ мѣстѣ, потому что вѣровали, что «во всемъ дѣйствуетъ Промыслительная Десница Божія ко спасенію вѣрныхъ сыновъ Церкви». Ихъ убивали, ссылали на каторгу, запирали въ тюрьмѣ; надъ ними издѣвались, лишали ихъ всѣхъ человѣческихъ и гражданскихъ правъ, отнимали у нихъ храмы и алтари, вырывали у нихъ изъ рукъ кресты и священные сосуды, объявленные «народнымъ достояніемъ». И они все это вынесли. Не поколебались. Не усумнились ни на минуту въ своемъ святительскомъ долгѣ просвѣщать Словомъ Божиимъ окаянный народъ и молиться о его спасеніи.

И вотъ прошло пятнадцать лѣтъ. Не узнать Россіи. Не узнать самой Москвы. На мѣстѣ монастырей и храмовъ — пустыри или клубы и синема... Ореть и неистовствуетъ красная толпа безбожнаго карнавала... Кошунственные плакаты нагло пестрѣютъ на стѣнахъ и заборахъ; визжать оркестры циничными частушками; рты выплевываютъ святотатственные слова, весело и дико обнажая весь свой скиескій оскаль.

Кажется, что поднялась вся преисподняя и реветъ и кричить: «не надо Бога! долой вѣру и Церковь!»

И неудивительно, что смутились многіе не только изъ вѣрующихъ, но и изъ высшихъ пастырей: «Антихристъ пришелъ! Конецъ наступаетъ!» Но кто-то и этимъ не смутился. «Синодальный архіерей» съ «капитанскаго мостика церковнаго корабля» глядитъ на весь этотъ бушующій океанъ своими проницательно мудрыми глазами и совершенно спокойно, *невозмутимо* отдаетъ распоряженія... Трещать снасти, заливать палубу... Годами длится и все нарастаетъ самый бѣшенный штормъ, а онъ стоитъ у руля. Только сталъ весь бѣлый, какъ лунь и скорбныя складки — печать подвига и заботы о *всѣхъ* — легли на лицѣ и на лбу. Но ничего не измѣнилось въ немъ. Онъ знаетъ *главное*. На это главное указываетъ ему компасъ вѣры:

«... для христіанина не можетъ быть случайностей въ мірѣ, а во всемъ дѣйствуетъ Промыслительная Десница Божія ко спасенію вѣрныхъ сыновъ Церкви».

М. Курдюмовъ.